

# اقبال اور ہمارا عہد



جیداتی کامران

اپنے محترم امد عزیز بھائی

ڈاکٹر جی احمد

کے نام



## ترتیب

۷	پیش لفظ
۱۳	اقبال اور ہمارا عہد
۲۷	بیسویں صدی کی دو شعری آوازیں
۳۷	اقبال کی شہرت کا باعث
۴۵	اقبال کا نئی نسلیں کے ساتھ تقارن
۸۵	مذہب کے مستقبل کا مسئلہ
۹۹	یورپی تہذیب اور زوال مغرب کا تصور
۱۲۹	حسین بن منصور علیہ السلام
۱۳۷	صنم کہہ سہ جہاں .....



آقبال نے بہترین شاعری تخلیق کی ہے اور جب تک اسلام موجود ہے اقبال  
 کا نام بھی برابر موجود رہے گا..... اقبال کی شاعری مسلمانانِ ہند کی سچی اور  
 اعلیٰ ترین آرزوؤں کی ترجمانی کرتی ہے..... ہم نہ صرف اس سے قوت اور  
 توانائی حاصل کرتے رہیں گے بلکہ آسنے والی نسلیں بھی قوت اور توانائی کے  
 لیے اس کی طرف رجوع کریں گی.....

قائدِ عظمیٰ

## پیش لفظ

اقبال تک پہنچنے اور اسے پہچانتے کے کئی راستے ہیں اور پچھلے پچاس برسوں کے دوران اقبال پر جتنا قابل قدر کام ہوا ہے اس کی اہمیت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ تاہم یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ ہماری تمام تر علمی صلاحیتیں اپنے طریق کار کے باعث عموماً محدود رہی ہیں۔ اور ہم اس منظر و پس منظر سے باہر آنے میں شاید کامیاب نہیں ہو سکے جو پچھلے پچاس برسوں کے دوران قائم ہوا تھا۔ اور جس کے سوالات اس زمانے ہی کے سوالات تھے۔ اقبال کو ہمارے علمی محل وقوع سے ان ہی سوالوں کی مدد سے پہچانتے کی روایت پیدا کی اور یہ روایت ابھی تک برابر جاری ہے۔

اس امر سے بہت کم اختلاف ہو گا کہ اقبال ان معنوں میں شاعر یا مفکر نہیں ہے جن معنوں میں ہم شاعروں اور مفکروں کو پہچانتے کے عادی ہو چکے ہیں۔ اقبال کتاب نہیں ہے اور نہ کوئی ایک مخصوص فکری رویت ہے۔ اور اقبال کو ہم اس کے شعری اور فکری متن میں بھی محدود نہیں کر سکتے۔ اقبال ایک ہم کا رہتا ہوا تجربہ ہے اس لیے اس تجربے میں شمولیت اور شرکت ہی اقبال کی پہچان کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اگر یہ رائے کسی حد تک درست ہے تو یہ کہنا بھی غلط نہ ہو گا کہ اقبال کی اصل پہچان معروضی ہے۔ یعنی معروض میں اقبال کی پہچان ہے۔ یہ بات اس



یہ قابل غور ہے کہ اقبال کا پیغام معروض میں ایک نئے انسانی تشخص کی تشکیل کے ساتھ مشرب ہے۔ ہماری علمی اور فکری عادت عموماً ایسی رہی ہے کہ ہم تخلیقی فکر اور پیغام کو سر بہر رکھنے کے قابل ہو چکے ہیں۔ اور اسے صرف دشواریوں کے زلزلے ہی میں اپنی سرشت کے قریب تر لانے کو تیار ہوتے ہیں۔ اس کیفیت کو لوں بھی واضح کیا جاسکتا ہے کہ اگر ہم واقعی یہی سمجھتے ہیں اقبال کا پیغام انسان کے لیے مفید اور اہم ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے اس ضمن میں اس پیغام کو معروض میں نافذ اور قائم کرنے کے لیے کیا کیا ہے؟ کیونکہ معروض کے بغیر اچھے سے اچھا لفظ بے کار ثابت ہوتا ہے۔ اور ایسی شہادت کی عدم موجودگی میں اس کی افادیت بھی زائل ہو جاتی ہے۔

پچھلے تیس برسوں کے دوران ایک ایسا اندازِ نظر بھی سامنے آیا ہے جس کی جانب بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ اور وہ اندازِ نظریہ ہے کہ قومیں ہیں اقبال کے حوالے سے پہچانتی ہیں۔ اقبال پاکستان کی پہچان ہیں چکا ہے اور پاکستان کے نظریے کی فکری سرحدوں پر اس کا نام جگمگاتا ہے۔ مگر ہم اس حوالے اور اس نام کے ساتھ صرف سیاسی سفر کی نشاندہی میں کامیاب ہوتے ہیں اور نظریے کے خزانے میں ظاہر ہوتے ہی نہ تو ہمیں سیاسی سفر کے بارے میں کوئی دلچسپی باقی رہتی ہے اور نہ اقبال کا فکری اور دائمی مقام ہی ہمارے لیے اہم رہتا ہے۔ پاکستان کے ساتھ اقبال فراخِ دل محسوس ہوتا ہے اور مطالعہ اقبال باقی رہ جاتا ہے۔ اور ہم حوالے اور مطالعہ کے درمیان اقبال کی پہچان کرنے لگتے ہیں۔

اقبال کا اہم مقام فکر کی تشکیل نہ کہ ساتھ وابستہ ہے۔ مگر فکر کسی غلام میں آباد نہیں اور نہ اقبال کسی مجبور قارئین سے مخاطب ہوتا ہے۔ اقبال کے فکر کا مخاطب انسانی حدود اور بعد ہے۔ اور اس حدود اور بعد کو پہلی زاویہ فہم یا سننے دریافت کردہ نظامِ افکار سے مرتب ہوتا ہے۔ اقبال ایسے ہی حوالے میں نکلنے کے ساتھ ہم کلام ہوتا ہے اور انسان کے نئے تشخص کو پیدا کرنے کی تحریک اور جدوجہد کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کی یقین ہے کہ اس نئے تشخص کے بغیر انسان کی کیفیت برابر تشویشناک ہے گی اور اسے تباہی کی گنجائش نہیں انسان کے بڑی محنت کے ساتھ اور جدوجہد کی ریاضت کے بعد قائم کیے۔



ہمارا عہد اقبال کے ساتھ ہم کلام ہونے کی راہ میں فہم و ادراک کی دشواریاں پیدا کرتا ہے۔ ہمارا ذہن ایک بدلی ہوئی تربیت کا فرین ہے اور اقبال کی زبان اس تربیت کے ساتھ براہ راست رابطہ پیدا نہیں کر سکتی۔ زبان اور ذہن یہ رشتہ ہمارے عہد میں شاید پہلی بار ظاہر ہوا ہے۔ ہمارے عہد سے قبل ذہن اور زبان کی ایسی دشواری موجود نہ تھی۔ اقبال کی شعری دنیا میں فکر کی زبان ایک اعتبار سے مغربی ہے اور اس کی اصطلاحیں قصوف کے تاریخی پس منظر سے اپنا مفہوم اخذ کرتی ہیں۔ ہمارے عہد کی بد قسمتی یہ ہے کہ ہمارا ذہن فکر و شعر کی اس روایت سے محروم ہو چکا ہے۔ اس لیے اقبال کے ساتھ ہم دی اور ہم کلامی گزشتہ بھی کمزور چڑ گیا ہے۔ اور خواہ ہم اسے تسلیم کریں یا نہ کریں اقبال اس کمزور پڑتے ہوئے رشتے کی بنا پر ماضی کا حصہ بن گیا ہے۔ اور ہمارا عہد اس کی رہنمائی کے بغیر درجے پر آچکا ہے۔

اقبال سے رہنمائی کی جتنی ضرورت عہد حاضر میں ہے شاید فکری اعتبار سے اتنی ضرورت عہد اقبال میں بھی نہیں تھی۔ اس لیے اقبال تک پہنچنے کے لیے ایک نئے زاویہ نظر اور ایک نئی فکری زبان کی دریافت شدت اختیار کر گئی ہے۔ اور اقبال کو عہد حاضر کی زبان اور محاورے میں سمجھنا ضروری ہو گیا ہے۔ ہمارے عہد کی علی اور تدریسی روایت نے ابھی اس سچائی کو تسلیم نہیں کیا۔ اس لیے ہمارا عہد اقبال کی اصطلاحوں کے سامنے دم بخود ہے اور انہیں کچھ ایسی نظر سے دیکھتا ہے جیسے لوگ عظیم الشان فن تعمیر کو دیکھتے ہیں اور حیرت زدہ ہوتے ہیں۔

اقبال پر لکھے گئے ان جائزوں میں جو زیر نظر کتاب میں شامل ہیں۔ میں نے کوشش کی ہے کہ اقبال کو عہد حاضر کے ساتھ ہم کلام کیا جائے۔ اور اس عہد کو محسوس کیا جائے جو ہمارا اپنا عہد ہے۔ ایسا کرتے ہوئے یہ صداقت بخوبی آشکار ہوئی ہے کہ ہم واقعی ایک نئے عہد میں جی رہے ہیں۔ اس لیے میں نے اقبال کے فکر اور پیغام کو ایک ایسے لمحے میں پیش کیا ہے جو مرے خیال میں عہد حاضر کے فہم و ادراک کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہے۔

ایسا کرتے ہوئے ہیں۔ نے اقبال کے کلام کے متن اور آدھری کے انگریزی ترجمے کو ملحوظ رکھا ہے اور میرا یقین ہے کہ ایسے انداز بیان کی مدد سے اقبال کے ساتھ عہد حاضر کی ہم کلامی میں کوئی دشواری حائل نہیں ہوگی۔ اقبال اسلامی تہذیب کی وہ دائمی آواز ہے جو ایک بے عرصے تک انسان کو فلاح کی جانب بلاتی رہے گی ہر زمانے نے جو نوح اختیار کیا ہے اُس میں اس آواز کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے۔ اقبال ہر زمانے کے لئے نشانِ راہ ہے مگر ہر زمانے کے لیے اس نشانِ راہ کی دریافت ضروری ہے۔ اور جب تک ہر آنے والا عہد اقبال میں اپنے آپ کو تلاش نہیں کرتا اقبال اس سے ہم کلام نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے ساتھ ہم کلام ہونا زمانے کی تقدیر بن چکا ہے۔ کیوں کہ عہد حاضر کی سب آوازیں انسان کو اس کی انسانی صورت حال کی طرف بلاتی ہیں مگر اقبال انسان کو انسانی صورت حال کے اندر اس بنیادی صورت حال کی طرف بلاتا ہے جس کے بغیر انسان نہ قتل پا سکتا ہے اور نہ زمین پر اپنے لیے اطمینان حاصل کر سکتا ہے۔ اقبال کے ساتھ ہم کلامی میں انسان اور انسانی تہذیب کا مستقبل ہے۔

لاہور

جیلانی کا مران

۶ اکتوبر ۱۹۷۷ء





اے خدا! ازیت کو فردوس بنا دے! ہم پر

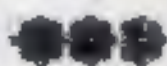
ریت کی قید کڑی ہے!

اے خدا! آگ کو فردوس بنا دے! ہم پر

آگ کا عظم کڑا ہے!

اے خدا! خاک کو فردوس بنا دے! ہم پر

جسم کی قید کڑی ہے!



## اقبال اور ہمارا عہد

۱

اس امر کی پہچان کے لیے کہ ہمارے عہد کے ساتھ اقبال کا کیا رشتہ ہے جیسے سوال سامنے آتا ہے کہ اقبال کے عہد کی کیا پہچان ہے؟ اور اگر یہ پہچان واضح ہو تو اس کے حوالے سے ہم نہ صرف اپنے آپ کو فکر کے دائرہ کار میں پہچان سکیں گے بلکہ اپنے موجودہ زمانے کی شناخت بھی ممکن ہوگی۔ ایسے طریق کار کے بغیر شاید اقبال کے ساتھ ہمارا رشتہ بھی واضح نہیں ہو سکتا۔ ہم جس ذہنی عادت کے تحت حالات کو دیکھنے کی کوشش کرتے رہے ہیں وہ محض اس تسلسل کے رابطے کو ملحوظ رکھتی ہے جو نسلوں کے ربط باہم سے ہمارے عہد کو عہدِ اقبال سے منسلک کرتی ہے اور ہم ان کے مابین شاید ایک فرق دیکھتے ہیں کہ عہدِ اقبال انڈین ایمپائر کا زمانہ تھا، ہمارے لیے غلامی کا دور تھا اور یورپ کے لیے مغربی تہذیب کے عروج کا عہد تھا۔ اٹھس زمانے میں ہمارے وہ بزرگ زندہ تھے جنہیں گھریلو رشتہ داری کی اصطلاح میں باپ اور دادا کہتے ہیں اور اس زمانے میں ہم اور ہمارے بیٹے بیٹیاں زندہ ہیں۔ زمانے کے ان دو انتہائی نقطوں کے مابین وقت کا فاصلہ حائل ہو چکا ہے۔ تاہم یہ کیفیت ایک دوسری صورت میں بھی واضح ہوتی ہے کہ عہدِ اقبال گھریلو رشتہ داری کی اصطلاح میں پہلی نسل کے والدین کے دائرہ عمر سے ماوراءِ حالات کا عہد ہے اور اس کے ساتھ یہ سوال ظاہر ہوتا ہے کہ کیا ایسے فاصلے



سے وہ بزرگ ہمارے ساتھ ہم کلام ہو سکتے ہیں اور کیا اقبال واقعی ہمارے ساتھ ہم کلام ہوتا ہے؟ اس شخص میں یہ بخوبی واضح ہے کہ اقبال کا عہد عمر کے دائرہ اثر میں نہیں آتا۔ اور اس اعتبار سے اس پر نسلیں کے قافلے کی دوری بھی عائد نہیں ہوتی اور اگر یہ بات درست ہے تو یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اقبال ایک ہم عصر آزاد ہے۔ اس لیے وہ اس عہد کی آواز بھی تھا جب وہ اپنی سوانح عمری میں زندہ تھا اور اس عہد کی آواز بھی ہے جب وہ ایک دوسری اور زیادہ پائیدار سوانح عمری میں باقی اور زندہ ہے۔ لہذا اس کی ہم کلامی مشروط نہیں ہے۔ مگر اس امر کو یہ کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ اقبال کی شہرت کو طے شدہ قرار دے کر ایسے مفروضے مرتب کیے جاسکتے ہیں۔ کیوں کہ اقبال کی شہرت قائم ہے اس لیے اس کی ہم کلامی کو اس کے ساتھ نسبت دینا مقابلت آسان ہے۔ مگر ایسی ہی کیفیت دنیا کے کئی ایک عظیم شاعروں اور اہل نظر مفکروں کی بھی ہے۔ مثلاً ملٹن، ورڈز ور تھ، براؤنگنگ، گوئٹے، سپنوزا، نطشے .... ان کی شہرت ایک تسلیم شدہ سچائی ہے۔ مگر ان کی عہد حاضر کے ساتھ ہم کلامی مشروط ہو چکی ہے۔ ان کی گفتگو کے لیے ان تک پہنچنا پڑتا ہے۔ اقبال کے بارے میں ایسی صورت دکھائی نہیں دیتی۔

## ۲

ایک اعتبار سے اقبال کا عہد مسلمانوں کے فکری تقاضوں کا عہد تھا جس کی مدد سے برصغیر میں مسلمانوں کے قومی وجود کو مرتب کرنے میں مدد ملتی تھی اور دوسری طرف یورپ کے حلقہ اثر میں باقی اور قائم رہنے کے لیے مسلمانوں کے قومی وجود کا تحفظ ممکن ہوتا تھا فکری تشخص اس زمانے کی اشد ضرورت تھا۔ اور اقبال نے اس کے اجزائے ترکیبی تلاش کرنے میں اپنی صلاحیتوں اور بصیرتوں کو جس خلوص اور عمیق کے ذوق و شوق کے ساتھ استعمال کیا اس کی مثال بہت کم نظر آتی ہے۔ تاہم وہ زمانہ تشخص کو ماضی کے رابطے سے محسوس کرنے یا بیان کرنے ہی کا دور نہ تھا۔ بلکہ تشخص کو مستقبل کے ساتھ مربوط اور منسلک





اطمینان ادا کون اخذ کرتی تھی۔

اس عہد کا مزاج اس رویے سے بھی واضح ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں انسان کو مسلمان کے حوالے سے پہچانا جاتا تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عہد تنگ نظر تھا۔ یا اُس کا انسانی فکر محدود تھا بلکہ اس سے مراد صرف یہی ہے کہ وہ عہد وحدت ملی کے تصور کا عہد تھا۔ اور برصغیر کے مسلمان ملت کے تصور کو جغرافیہ کی حدود میں مہیا کرنے سے ابھی بہت دور تھے۔ برصغیر کے اندرونی حالات میں انسان کا تصور سرِ دست ناکمل تھا۔ اس لیے ایک بڑے دائرہ کاری میں پہچان اور شناخت کا معیار مسلمان کے حوالے سے ممکن ہوتا تھا۔ یہ رویہ تشخص کا رویہ بھی تھا مگر اس کے ساتھ ایک فکری رویہ بھی تھا کہ مسلمان محمد غزنی سے لے کر مغل سلطنت کے زمانے تک، اسی معیار شناخت ہی سے آشنا تھے۔ اور اسی معیار کے مطابق علم و تدريس میں ان کی تربیت ہوتی تھی۔

اس عہد کے کردار کی ایک اہم نمایاں خصوصیت کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے جو برصغیر اور عالم اسلام میں یورپی تہذیب کے ساتھ متصادم ہونے سے رونما ہوتی تھی۔ اس خصوصیت کا ایک پہلا نمایاں رنگ یورپی تہذیب کی مافقت میں نظر آتا ہے۔ یورپی تہذیب کو قدم قدم پر رکاوٹ کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ یورپی تہذیب قدم قدم پر ملکا کرتی تھی اور عہدِ اقبال کا ذہن اس لٹکار سے قدم قدم بردار رہتا تھا۔ یہ عہد ایک شدید چیلنج کا عہد تھا۔ عالم اسلام میں اس چیلنج کی شکلیں مختلف تھیں اور اسے روکنے اور اس کی شدت کو جذب کرنے کے طریقے بھی مختلف تھے۔ خلافت عثمانیہ کے بعد ترکی میں اسے مختلف طور پر آزمایا گیا، افغانستان میں اس کی صورت مختلف رہی، اور عربوں نے اسے جدا جدا دیں روکا۔ برصغیر میں اس چیلنج کی صورت بنیادی طور پر تکرری تھی۔ یہ رنگ اپنے مخصوص حالات میں بے نمایاں تھا۔ اور اس عہدِ اقبال پر گہرے نقش بھی ثبت ہوئے۔ تاہم جو خصوصیت قابلِ غور ہے وہ یورپی برتری کے

ساتھ عہد اقبال کی نبرد آزمائی ہے۔ یورپ کی تاریخ کا وہ زمانہ اعلیٰ انسانی اقدار کا  
اندھ بھی تھا۔ انسانی تہذیب نے علم و فضل کی اکثر نیکیاں یورپ کے دارالخلافوں  
میں مقیم کر دی تھیں اور یورپ کا انسان عظیم اور قد آور بن چکا تھا۔ عہد اقبال ان عظیم  
اور قد آور انسانوں کے سامنے صاف آرا تھا۔ اس صفت آرائی نے عہد اقبال کو اس کی باطنی  
صلاحیتوں کے بھرپور استعمال کے لیے مجبور کیا اور عہد اقبال کے باطن سے عظیم انسان ظاہر ہوئے۔  
عظیم اور قد آور انسان، اعلیٰ اقدار کو میسر اور پہچان فراہم کرنے والے انسان، علم، ادب و کردار اور  
حقیقت کی وحدت سے فیض یاب ہوتے ہوئے انسان۔ اور ان عظیم اور قد آور انسانوں  
سے عہد اقبال کا عظیم دور رونما ہوا جس نے قد آور انسان یورپی پر لزوم کے پاس تھے۔ اُس نے  
اور غالباً ان سے بلند تر انسان عہد اقبال میں موجود تھے۔ ناموں کو گنوانے کی شاید ضرورت  
باقی نہیں۔ ہی کہ جو شخص بھی عہد اقبال سے گزرتا ہے ان عظیم انسانوں کو محسوس کرتے گزرتا  
ہے۔ عہد اقبال انسانی قد آور می کا ایک ایسا دور تھا جسے محسوس کیا جاسکتا تھا۔

وہ زمانہ احساس تاریخ کا زمانہ بھی تھا۔ اور اس احساس سے اس عہد کا تاریخی رول  
پیدا ہوتا تھا۔ تخلیقی فن کار سے کر قومی قیادت تک ہر انداز فکر اپنے تاریخی رول کی ذمہ داری  
سے آشنا تھا اور اس آشنائی کے باعث باطنی تجربے سے باخبر بھی تھا۔ باطنی تجربہ تاریخی  
رول کو قوت فراہم کرتا تھا۔ اور اس قوت سے عمل کی مختلف صورتیں رونما ہوتی تھیں۔ اس  
تاریخی رول سے اُسید اور اعتماد کی کجائی سے باطنی تجربے کو جدوجہد کے ساتھ متحد کیا اور  
منزل کی موجود صورت کو اس جذبے کے ساتھ قبول کیا جس جذبے کے ساتھ مجاز و حقیقت  
کے فلسفے میں وجود مطلق کو قبول کیا جاتا ہے۔ اس طرح منزل مجاز و حقیقت کی دونوں صورتوں  
میں ظاہر ہوتی۔ اور تاریخ جبر لیفہ میں آشکار ہوتی۔ اس فکری طریق کار کی مدد سے عہد اقبال  
نے مسئلوں کے نظریہ رول کی تشکیل کی اور اس وطن کے لیے راہیں ہموار کیں جس کے  
ہم اس زمانے میں شہری ہیں۔ عہد اقبال کا وطن تاریخی رول کا دیا ہوا وطن ہے۔ اور



اُس تجربے کی مہوں سے بڑا بدترتا ہوا وطن سے جو انسانی شخصیت کی پہناتوں میں ہمیشہ بیقرار رہتا ہے کہ ہر لمحہ اپنا ظہور دے اور لمحے کو ہمیشگی کے ساتھ مربوط کرے اور انسان کو فنا کے عظیم سے محفوظ رکھے۔

۲

عہد اقبال کی پہچان کے اور بھی کئی طریقے ہیں اور ممکن ہے کہ اُن طریقوں سے اس عہد کی پہچان میں بہتر مدد بھی ملتی ہو۔ مگر سوال طریق کار کے مکمل اور نامکمل ہونے کا نہیں ہے۔ بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا ہمارا اپنا زمانہ عہد اقبال کا زمانہ ہے یا یہ کہ کیا عہد اقبال ختم ہو چکا ہے ؟ اور اگر عہد اقبال ختم ہو چکا ہے تو ہمارے زمانے کے ساتھ اس کا کیا رشتہ ہے ؟ اور اگر ان سوالوں کے جواب ممکن ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال ہمارے زمانے سے واقعی ہم کلام ہو سکتا ہے ؟

اس امر سے بہت کم اختلاف ہو گا کہ ہم عہد اقبال ہی میں جی رہے ہیں اور فکری اور نظریاتی اعتبار سے ہمارے عہد اقبال ہی کی نصیب ہے۔ مگر عہد اقبال کے محل وقوع سے ایک بدلتا ہوا زمانہ ظاہر ہوا ہے اور برابر ظاہر ہو رہا ہے۔ اس ظاہر ہوتے ہوئے زمانے میں ملت باطنیہ اور خلافت ظاہریہ۔ دونوں کے اجزائے ترکیبی بہت گہرے طور پر متاثر ہو رہے ہیں۔ زمانہ ماضی اور مستقبل کے چنگل میں گرفتار ہے اور زمانہ حال تجرباتی دور بن چکا ہے۔ جس کے زیادہ تر تجربے لیبارٹری کے ابتدائی مراحل ہی میں دم توڑ دیتے ہیں۔ زمانہ حاضر کی وضاحت کرتے ہوئے بعض اہل الرائے کا کہنا ہے کہ وطن کا تصور، عہد اقبال کے تصور سے مختلف ہو چکا ہے۔ اور اس زمانے میں وطن کی پہچان کے لیے مٹربہی کا حوالہ واجب اور جائز ہے۔ اس لیے علاقے کے کلچر اور لوک روایت سے وراثت کے تصور کی تشکیل لازمی ہے۔ اور شخص کے تاریخی تصور کی بجائے شخص کے وطنی تصور کو قبول کرنا ضروری ہے۔ بل اڑنے کا ایک گروہ اس روئے کرشمہ کی نظرت رکھتا ہے۔

اسے رک، گلچر، علاقہ، بولی اور زبان اور نسلی فرق میں قوم کی بجائے قومیتیں دکھائی دیتی ہیں۔ اس رویے کو اپیل کرتے ہوئے گاہ گروہ شخص کے تاریخی ردول کی نفی قرار دیتا ہے اور سوال پوچھتا ہے کہ کیا شخص کی وحدت ناممکن ہے؟ اور کیا وحدت کو کثرتوں میں تقسیم کر کے اندر وحدت کی تعمیر ممکن ہے؟ اور اگر وحدت کے اندر کثرتیں موجود ہیں تو ان کثرتوں کو قی فراہمہ مکمل قرار دینا کہاں تک درست ہے؟ اپیل کرتے ہوئے ایک دوسرا گروہ انہی سوالوں کی روشنی میں پوچھتا ہے کہ اگر کثرتیں موجود ہیں تو کیا کثرتوں کو نظر انداز کرنا درست ہے؟ اور اگر ایسا کرنا درست نہیں ہے تو وہ طریق کار کیا ہے جس کی مدد سے کثرتوں کو وحدت میں شامل کیا جاسکتا ہے؟ تاہم بعض لوگ اس بحث کو من کر پوچھتے ہیں کہ کیا یہ ساری بحث علمی اور کتابی نہیں ہے اور کیا اس بحث کو جاری کر کے فہنوں میں الجھنیں فرمیداتھیں ہوتیں؟ ان کے خیال میں ایسا زادیہ فکر معصری سوال پیدا کرتا ہے اور وحدت اور کثرت کی مصنوعی کیفیت کو رد کرتا ہے۔

## ۴

اس ضمن میں پاکستان ایڈمنسٹریشن سٹاف کالج (لاہور) کی علمی رائے کو بھی کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ فکر کی تجربہ گاہ کا یہ مرکز اس اعتبار سے قابل توجہ ہے کہ اس کالج میں بیوروکریسی کے متعدد دوروں کو ہم عصر فکری آب و ہوا سے متعارف کیا جاتا ہے۔ یہ فکری درس گاہ نوآبادیاتی نظام کی مدداترین کو زیر بحث لاتے ہوئے فکر و عمل کو قومی شخص کی موجودگی میں شرح اور سمت فراہم کرنے کی سعی کرتی ہے۔ نظریاتی اعتقاد کے دائرے میں اس کی کارکردگی قابل تعریف ہے۔ اور ہر چند کہ اس سے استفادہ کرنے والوں کا حلقہ بہت محدود ہے اس درس گاہ کے فکری مطالعے ہمارے عہد کے مسائل کی نشاندہی میں بے حد مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

یہ درس گاہ نظریے کو اپنے پروگراموں کی اساس کے طور پر زیر بحث لاتے ہوئے اقبالی کے فکر کو عصر حاضر میں پہچاننے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کی شائستہ علمی رائے میں اقبال کا فکر



اس عہد میں تین مراحل سے بیک وقت گزر رہا ہے۔ پہلا مرحلہ شریعت (قانون) کی اطاعت کا ہے۔ دوسرا تشکیل معاشرہ کا مرحلہ ہے اور تیسرا مرحلہ تکمیل خودی کا ہے۔ یہ مراحل اس لیے ظاہر ہوتے ہیں کہ ایک نظریاتی مملکت کی حیثیت سے پاکستان فکری اقبال کی تصدیق کا ذمہ دار ہے۔ اور تصدیق کے بغیر پاکستان کی نظریاتی اساس متاثر ہو سکتی ہے۔ یہ تینوں مراحل فرد کی آزمائش کو نظر میں رکھتے ہیں اور فرد کی بچوں کرتے ہیں۔ فرد کی خودی کا ان تینوں مرحلوں سے گزرنا ضروری ہے ورنہ خودی کی اجتماعی تکمیل ممکن نہیں ہو سکتی۔ فکری اقبال کے یہ تینوں مقامات نوآبادیاتی نظام کی روایتوں سے براہ راست متصادم ہیں۔ کیونکہ نوآبادیاتی نظام خود کوئی ذاتہ ایک اکانتی قرار دیتا ہے اور اس کے مفرد عمل پر اخلاقی یا نظریاتی باندھی عائد کرتے سے گریز کرتا ہے۔ اسی نقطہ نظر کے تحت نوآبادیاتی نظام استحصالی نظام تھا۔ اور فرد کے صرف اُن جزائے کامی سب کرتا تھا جو استحصالی مقاصد کی راہ میں حائل ہوتے تھے۔ اس لیے اس کے نظم و نسق کا تصور جبر اور تشدد پر قائم تھا۔ اور فکری اقبال کے مطابق فرد کی خودی آزادی سے بہرہ یاب نہ تھی۔

بہ دریں گاہ اپنے متعدد پروگراموں کی علمی اور فکری تشریح کرتے ہوئے اس امر کی طرف زبانی کرتی ہے کہ تنظیمی ادارے قائم کرنے سے اعلیٰ سطح کی فلاحی اور ترقیاتی پالیسیوں اور منصوبوں کو نافذ کیا جاسکتا ہے اور اس طرح نئے دستیاب ہونے والے نوآبادیاتی معاشرے میں نسیم کرنے کی عملی صورتیں پیدا کی جاسکتی ہیں۔ اور چونکہ پالیسی ساز اعلیٰ سطح اور فوائد تقسیم کرنے کی تنظیمی صورت ہر اعتبار سے انسانی ہے۔ اور انسان اپنی خودی کے انہدام کی سبب (جو نوآبادیاتی نظام کا در ثبوت ہے) تنظیمی اداروں کی اندرونی رکاوٹوں کو دور کرنے سے قاصر ہے اس لیے فوائد کی تقسیم یقینی نہیں رہتی اور فلاحی اور ترقیاتی مقاصد حاصل نہیں ہوتے۔ اس عہد میں ہماری سبب دشواریاں خودی کے اس انہدام ہیں کا نتیجہ ہیں۔ خودی کی تعمیر کے بغیر دشواریاں دور نہیں ہو سکتیں اور ہمارے عہد کی غالباً سب

سب سے بڑی ذمہ داری بھی شاید یہی ہے کہ ہم سوال پوچھیں کہ خودی کی تعمیر کے طریقہ کیا ہیں؟  
یہ درس گاہ اس سوال کا جواب تو فراہم نہیں کرتی۔ البتہ اُن حالات کی طرف  
رہبری کرتی ہے کہ خودی کی تعمیر کی راہ میں رکاوٹوں اور مشکلوں کی کیا صورت ہے؟  
رکاوٹوں اور مشکلوں کو اس درس گاہ کی اصطلاح میں سسٹم کا نام دیا گیا ہے جو معاشرے  
کی گہرائیوں میں پیوست ہے اور جسے چشمِ زدن میں معاشرے کی بنیادوں سے اکھیڑا  
نہیں جاسکتا۔ اقتدار، تنظیمی ادارے، بیوروکریسی اسی سسٹم کی کھیتی سے اگتے ہیں  
اور اسی کھیتی کو سیراب کرتے ہیں۔ یہی سسٹم قوموں کی بین الاقوامی پالیسیوں کو مرتب  
کرتا ہے۔ عہدِ حاضر کے مسائل کو حل کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔ اور مستقبل کو اپنی مرضی  
کے مطابق دھندلایا تباہناک بناتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں جو حقیقت سامنے آتی ہے یہ  
ہے کہ خودی کی تعمیر اور تکمیل خودی کے درمیان سسٹم حائل ہے۔ زمانہ نظم بن کر فکرِ اقبال کے یہ  
آزمائش پیدا کرتا ہے۔

تاہم ایسے نظام یا سسٹم کی کوئی بھی صورت ہو یہ امر خوبی واضح ہے کہ پہاڑوں کی بلندی  
آسمان تک نظر کے پہنچنے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں کر سکتی۔ آسمان سدا آسمان ہے اور نظم کی  
رفتار اور وسعت پہاڑوں کی بلندی سے مشروط اور محدود نہیں ہو سکتی۔ یہ درس گاہ اس  
کیفیت کو بھی براہِ نظر پر کرتی ہے۔ اس درس گاہ کا فکری عمل ایک نئے عہد کی تشکیل کے  
لیے جاری ہوا تھا۔ اور اس کا مقصد بیوروکریسی کو ترقیاتی منصوبوں کے ساتھ منسلک  
کر کے اس آئے داسے عہد کی تعمیر تھا جو آزادی کے تصور کی تائید کرتا اور قومی شخص کے  
ایک بہتر انسانی محل وقوع میں وارد ہونے کے امکانات ظاہر ہوتے۔ اس اعتبار  
سے اس درس گاہ کے فکری عمل میں، مفصلی ہمیت ایک ایسے وژن کی تھی جس کے بغیر عمل  
اور مقصد بے کار ہوتے ہیں۔ مگر نیک ساتھ ساتھ توجہ کا زیادہ نود مہارت اور تنظیمی کارگزاری  
پر صرف ہوتا رہا اور سارا فکری عمل ایک سرسبز بن گیا۔ اور شاید مہارت بھی مشن پیدا کر سکتا ہے۔

تاہم اس دس گاہ کو قومی غور و فکر کی علامت قرار دے کر جو سوال مرتب کیے جاسکتے ہیں یہ ہیں کہ کیا آزادی کے حصول کے لیے اور آزادی کو تنظیمی، فلاحی اور قومی اداروں میں منتقل کرنے کے لیے وٹن کی ضرورت نہیں ہے؟ اور کیا وٹن کے بغیر عمل پیدا ہو سکتا ہے؟ اور کیا خود می کے انہدام کو نوآبادیاتی ورٹے اور ابتلاء سے بچانے کے لیے وٹن لازم نہیں ہے؟ اور اگر خود می کی تعمیر ہی ممکن نہیں ہے تو اداروں کی کیا افادیت ہے؟ اور اگر اداروں کی افادیت باقی نہیں ہے تو نظریاتی ملکیت کا جواب کیا ہے؟

## ۵

ہمارے عہد کی ایک نیا یاں خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں ہمارے ذہنی اور فکری ڈیٹے ہمارے مافی الضمیر سے براہ نہیں ہوتے بلکہ ان کے مصنوعی طریقوں سے پیدا کیا جاتا ہے۔ ان مصنوعی طریقوں کو جدید بننے کی خواہش اور ہم عصر ہونے کا عارضہ کہا جاسکتا ہے۔ نسلوں کے مابین فرق، نیا جیلے اور جدیدیت کا فکری ہمارے عہد کی ایک مایوس کن علامت ہے۔ اسے جنرلیشن میپ کا نام دیا جاتا ہے۔ یعنی ایک نسل اور دوسری نسل کے مابین یہ کلامی نامکس ہے۔ باپ بیٹے سے بنی اجنبی ہو چکا ہے کیونکہ بیٹا باپ کی زبان سے نا آشنا ہے اور باپ اپنے بیٹے سے جب ذاتی فکری اور حیاتیاتی اعتبار سے محروم ہو چکا تھا۔ کچھ سال پہلے اس تصور پر سمیٹا و منعقد ہوئے تھے اسے طلباء کے درمیان زیر بحث لایا گیا تھا اور اسے ایک مذمتیہ محاورے کی اچھیت دی گئی تھی۔ اگر اس تصور کو پھیلایا جائے تو اقبال کی ہم کلامی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تاہم غور طلب یہ ہے کہ کیا واقعی ایسا کوئی نسلی خلا واقع ہوا ہے؟ کیا داد اور پوتے کے درمیان باپ قتل ہو چکے ہیں اور ایک نسل کا صفایا ہو چکا ہے؟ اور کیا ذہنوں میں اتنی قوت ہوتی ہے کہ بیٹا اور باپ ایک دوسرے سے محروم ہو چکے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسا کوئی سانحہ رونما نہیں ہوا۔ اور اگر ایسا سانحہ ہوا تو یہیں ہے کہ اس تصور کو قبول کرنے کی کیا مصلحت تھی؟ اور اسے ذہنوں میں راسخ کرنے کے لیے



جدید طریق گفت گو کیوں اہمیت دینی گئی تھی؟ تاہم اس ضمن میں یہ سوال بھی قابل غور ہے کہ کیا ہمارے عہد اور عہدِ اقبالیہ کے درمیان تو خلا واقع نہیں ہوا ہے؟ اور کیا ہم واقعی اقبال اور عہدِ اقبال کے لیے اجنبی ہیں؟ اور اقبال ہمارے ساتھ ہم کلام نہیں ہو سکتا؟

## ۴

ہمارا عہد زمانہ حال میں الجھ چکا ہے اور ماضی اور مستقبل اس کے آسمان پر دو حندسے پڑ چکے ہیں۔ ماضی کی جانب جانے والی صدائیں مستقبل سے اپنا رشتہ کاٹ لیتی ہیں اور مستقبل کی جانب جانے والے اشارے ماضی کے ساتھ اپنی یادداشت کا رشتہ قائم نہیں کرتے۔ ایسی فکری فضا میں نہ صرف ناظمی کی غزل سنائی دیتی ہے اور انتظار حسین کا افسانہ "نزد و گنا" عصری مفہوم کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ مکمل چغتائی میں اقبال کا ابلیس فرعون بن کر ظاہر ہوا ہے۔ اور دونوں کے مابین دوئی حذف ہوئی ہے۔ کبھی گناہ اقتدار بن کر ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اقتدار گناہ کے لباس میں سامنے آتا ہے۔ نئے نکلنے والوں کی آواز میں درد ظاہر ہو چکا ہے اور انہیں ناگی لگتا ہے:

"میری نظر - کشف کا وہ سرحد کدھر گیا؟

زمین پر چلتے وقت اور آفت پر جلتے نور میں کدھر گیا؟

ساکنانِ شہر بیٹھ کر منو!

تمہارے شہر میں مری ستار کھو گئی ہے،

حلقے سے یوں اتر گئی ہے

جیسے کوئی یاد ہو۔۔۔

اے ساکنانِ شہر بیٹھ کر! مرا یہ فریض تم ادا کرو

وگرنہ روزِ حشر تک عیب سے کوئی صدا نہ آئے گی!"

ہمارا عہد کیا ہے اور کس کی کیا صورت ہے؟ اور اس کے ضمیر میں کیا صدمہ

اُمید ہے۔ اس کی دفا حبِ بستم کا شیریں کی نظم سانپ بارش کرتی ہے جس کا  
انتباہ اس یہ ہے :

”سانپ بارش برس رہی ہے۔“

سانپ بارش ہے سبز کھیتوں پہ دیوڑوں پہ

ہسپتالوں کے داروؤں پہ

قحط سالی کے منظروں پہ

خشک ناندوں پہ بھوکی مائیں کی چھاتیوں پہ

شو کے بچوں کی پیڑیوں پہ

دلہنوں کی عرسیلوں پہ

بنستی خوشیوں کے سرخ چہروں پہ

خواہشوں کے چمکتے ستاروں پہ

سانپ بارش برس رہی ہے !

ہر ایک شے پہ جو دور و نزدیک

راستوں سے یا ان سے ہٹ کر

نظر میں آتی ہے۔

اک تسلسل ہے سانپ بارش کا

سانپ بارش برس رہی ہے !

کسی عہد کے ایسے منظر سے کون سا مستقبل دکھائی دیتا ہے اور کس نئی دنیا  
کی خبر ملتی رہتی ہے ؟ ہمارا عہد ایک مسلسل صورت حال میں بدل چکا ہے جس کی  
سرحدوں پر جو شاید کہیں دور بہت دور ہیں۔ اقبال دکھائی دیتا ہے اور اس کی

آواز نہ گونجتی ہے۔

”ساربان! یاراں بہ شرب ما بہ سجد  
آں حدی کو ناقہ را آرد بوجہ  
ابر بارید از نہ میں با سبزہ رُست  
می شود شاید کہ پاستے ناقہ رُست

ناقہ مسست سبزہ دمن دست دست

اور بدست گُست دمن در دست دوست

— شاید ہمارے عہد کی صورت حال سے مستقبل گم ہو چکا ہے اور ہمارا

تخلیقی فکر نفس کے ڈب دھبہ ہوتے ہوئے آسیب سے نرد آ رہا ہے اور کہانیوں اور  
واستانوں کی طرح ہمارا سفر ایک ایسے راستے پر جاری ہے جہاں آوازیں ڈراتی ہیں اور  
مسافر پتھر کے بتوں میں بدل جاتے ہیں۔ کیا اقبال کی آواز ایسے پتھر بنے ہوئے انسانوں  
کے لیے ہے؟ کیا ہمارا عہد اس چشمے کی تلاش میں ہے جس کا پانی پتھروں کو انسانوں میں  
بدلتا ہے اور پھر انسان آسمانوں سے آشتا ہوتے ہیں اور منزل کی طرف بڑھتے ہیں، مگر  
ہمارے عہد کی منزل کیا ہے؟ ہمارے فانی سانس کس لیے باقی ہیں؟ کیا وطن کے  
بغیر زندہ رہنا ممکن ہے؟ — اور ہمارے عہد کا وطن کیا ہے؟ اقبال کا کشف فصول  
کے کشف سے ہم کلام ہوتا ہے اور شاید ہمارا عہد بھی اپنے کشف کی تلاش میں ہے۔



## بیسویں صدی کی دو شعری آوازیں

۱

بیسویں صدی کا آغاز جس ادبی اور سیاسی سب دہوا میں ہوا تھا وہ اب باقی نہیں رہے اور اس آب و ہوا کی یادداشتیں بھی بڑی تیزی کے ساتھ محو ہو رہی ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ان یادداشتوں کا ایک بہت بڑا منظرہ محو ہو چکا ہے۔ بیسویں صدی اپنے مخصوص انداز فکر کے ساتھ اپنے ماضی سے الگ ہو چکی ہے۔ اور اس کے آسمان پر ایک تیار نہ اور آنے والے لگے صوبہ سوں کی تصویر آہستہ آہستہ ظاہر ہو رہے ہیں۔ فسطوں کے فاصلے نے بیسویں صدی کو مستقبل کے تصور سے ایسے فاصلک کر دیا ہے کہ ماضی کا تذکرہ اب اتنا آسان نہیں رہا جتنا آسان ایک دو نسل پہلے ہوا کرتا تھا۔ زمانے کا ایسا مزاج ایک میٹافزیکل صداقت ہے اور اس سے گریز ممکن نہیں تاہم ان سچائیوں کا ذکر کرنا بھی ضروری نظر آتا ہے جن کے ساتھ زمانے کی موجودہ شکل و صورت مرتب ہوئی ہے۔ ان سچائیوں میں فکری اور شعری اعتبار سے اہم ترین سچائی اقبال ہے جس کا زمانہ اپنے رفت و بود کے دائرے میں تو غم ہو چکا ہے مگر جس کی آواز ہمارے زمانے کی سرگوشیوں، تنہائیوں اور آرزوؤں میں پابرجا زندہ ہے۔ اقبال کی آواز زمانے کی پہچان کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

پچھلے کچھ برسوں کے دوران اقبال کے تذکرے کے ساتھ ٹیگور کا نام بھی سنائی دیتا رہا ہے۔ اور ایک وقت یہ دونوں نام ہماری قومیت کے لیے ایک کھڑا سوال بھی بن چکے تھے۔ ادبی تاریخ کے طالب علم بیسویں صدی کے آغاز میں انہی دو ناموں سے عموماً متعارف ہوتے رہے ہیں اور اب بھی جب کبھی اس زمانے کا ذکر آتا ہے تو ٹیگور کا نام بھی اقبال کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ ادب کے طالب علم ہونے کی رعایت سے ٹیگور کا نام اپنے مقام پر ضرور دکھائی دیتا ہے مگر حجب واقعات اقبال کی روداد میں ایسے جیسے سنائی دیتے ہیں کہ ٹیگور کو گیتا بھلی کے لیے نوبل پرائز ملا تھا۔ مگر ہمیں الاقوامی طور پر اقبال کی ایسی پذیرائی نہیں ہوئی تھی اور جس سے اس زمانے کے مسلمان طلباء خاصے پریشان ہوئے تھے۔ تو ٹیگور کی پہچان کے سوال کو نظر انداز کرنا ممکن دکھائی نہیں دیتا۔ نوبل پرائز ہی کے حوالے سے جب ایسے فقرے پڑھنے کو ملتے ہیں کہ اقبال کی خواہش تھی کہ جلاوید نامہ کو انگریزی میں ترجمہ کروا کر نوبل پرائز کے لیے بھیجا جائے تو ایسے فقروں کی صداقت پر شک گزر لے لگتا ہے کیونکہ یہ دونوں روایتیں مقام اقبال کی نفی کرتی ہیں۔ اقبال کی شعری وابستگی جن اصولوں اور مقاصد کے ساتھ تھی ان کے ذمے میں نوبل پرائز دکھائی نہیں دیتا۔ اور اگر گیتا بھلی کو نوبل پرائز حاصل ہوا تو اس سے یہ بات قطعی طور پر ثابت بھی نہیں ہوتی کہ ٹیگور کا مقام بلند تر ہے۔ اور گیتا بھلی میں جس نوع کا شعری احساس پیش کیا گیا ہے۔ وہی اعلیٰ ترین شاعری کا تخلیقی معیار بھی ہے۔ علاوہ ان میں نوبل پرائز کے ذمے توہم کی فکری اور شعری صلاحیتوں کی پہچان بھی کوئی قابل اعتماد میزان نہیں ہے۔ ان تمام باتوں کو، وگیتا بھلی اور نوبل پرائز کے حوالے کو بچاس ساٹھ برسوں کا فاصلہ دور کر چکا ہے اور شاید اسی لیے اب یہ حوالے خالص علمی صورت اختیار کر چکے ہیں اور خیال ہے کہ وقت کے اس پھیلے ہوئے مناظر میں یہ دیکھنا اب ممکن ہو چکا ہے کہ گیتا بھلی کے مزاج کی خصوصیت کیا تھی اور اس خصوصیت کے باعث برصغیر کی اہل و نکری آج اب وہاں کا شیخ کیا تھا اور کیا اقبال

کامنراج بھی اسی شے کی طرف ہی رہی کرتا تھا یا اس سے بنیادی طور پر مختلف تھا بہ حقیقت یہ سب کہ بیسویں صدی کے ابتدائی ذہن کی پہچان ان دو شعری آوازوں ہی سے لیکن ہے جن میں ایک کا نام اقبال اور دوسری کو آواز کا نام ٹیگور تھا۔ تخلیقی فکر اپنی شعری صلاحیتوں میں ایک وحدت کی بجائے دو وحدتوں میں منقسم ہو چکا تھا۔ اور یہ دو وحدتیں ایک دوسرے میں ضم اور جذب ہونے کی بجائے اپنی نظریاتی منزلوں کی طرف ارتقاء پذیر تھیں۔ برصغیر کی سیاسی صورت حال کی شناخت کے لیے ان وحدتوں کا تذکرہ ضروری ہے۔ اور کئی برسوں کے درمیان میں حائل شدہ فاصلہ اس تذکرے کو قابل توجہ قرار دیتا ہے۔

## ۲

فکری محل وقوع کے اعتبار سے بیسویں صدی کی یہ دو شعری آوازیں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف تھیں اور یہ فکری محل وقوع جغرافیہ اور استعاریت کے اثر سے مرتب ہوتا تھا۔ ٹیگور کی جغرافیائی دنیا ۱۷۵۷ء کے بعد سے استعاریت کے زیر اثر آچکی تھی۔ اور اس کے دیے ہوئے علوم کے ساتھ میں باشعور ہوتی تھی۔ انیسویں صدی کے دوران انگریزی شاعری نے بنگالی ہندو ذہن میں اپنا مقبول وطن دریافت کر لیا تھا اور اس نے بعد میں آنے والے انگریز مصنف کے اس دعوے کو حشد دیا تھا کہ اگر دروازہ استوائی مشیت میں پیدا ہوتا تو نیچر پر کبھی شعر نہیں کہہ سکتا تھا فطرت کی مددگی بنگال میں پہلے سے موجود ضرورت تھی مگر انگریزی ادبی تربیت نے فطرت کے مناظر کو شعری موضوع میں بدلنے کا فریضہ انجام دیا تھا۔ اس اعتبار سے جبہ فطرت بنگالی تخلیقی ذہن کے سامنے شعری موضوع بن کر ظاہر ہوتی تو جہاں اس نے برہمنیوج کی شکل اختیار کی وہیں اس کے ساتھ وابستہ تخلیقی روایت نے فطرت میں اس رُوح کو مشکل ہونے محسوس کیا جو دروازہ فطرت کی شاعری میں رُوح کل بن کر آشکار ہوتی ہے۔ انیسویں صدی کی ابتدا میں بنگالی تخلیقی ذہن کو اس صداقت تک پہنچنے



کے لیے گیتا، ویران حافظ اور انجیل کی ضرورت پڑی تھی، مگر جب فطرت اور رُوح کل کی کائنات قائم ہوئی تو اس پر انگریزی ادب کے لیے نقش مرتب کرنا زیادہ آسان ہو گیا۔ اور فطرت، رُوح کل کی عبادت گاہ میں بدل گئی۔ ایسا روتیہ جان کیش کی نظموں میں کھل کر سامنے آتا ہے۔ بنگالی تخلیقی ذہن کے لیے جب فطرت رُوح کل کا خارجی پیکر بن کر ظاہر ہوتی تو جہاں اس کے ثنائی فریکل اجزاء نے ترکیبی نے رُوح کل کو قدیم اور لازوال قرار دیا وہیں بنگال کے فطری مناظر اور سرزمین کو رُوح کل کے خارجی پیکر ہونے کی رعایت سے مقدس اور قابل پرستش ٹھہرایا۔ اس رویت نے خود مناظر فطرت کو تخلیقی تجربے کا محور بنا کر اس عقیدے کو پیدا کیا جو ہندو مائرم سے وابستہ ہے اور جس کی ابتدائی صورت بگم چند چٹری کے ناول "آند ماتھ" میں دکھائی دیتی ہے۔ بگم چند چٹری کے کم از کم دو ناولوں تو دیوی چودھرائی اور آند ماتھ میں جنگل کی حیثیت مرکزی ہے جس کے عین وسط میں مستند (عبادت گاہ) دکھائی دیتا ہے۔ جہاں رُوح کل کی پرستش ہوتی ہے اور لوگ اس رُوح کل سے تقویت پا کر ایسٹ انڈیا کمپنی کے فوجی ٹھکانوں پر حملے کرتے ہیں۔ یوں مناظر فطرت کا فلسفہ ایک سیاسی عمل کو مرتب کرتا ہے۔ اور رُوح کل اور جنگل اور مندر کے باہمی شے سے اس تہذیب کی نشاندہی کرتا ہے جو بظاہر روپوش ہو چکی ہے لیکن خود فطرت کی طرح سرزمین کے رگ و ریشہ میں برابر موجود ہے۔ بنگالی تخلیقی ذہن کے اس ادبی انداز فکر نے بھارتی تائما کے تصور کو پیدا کیا۔ اور انڈین نیشنلزم کی تربیت کی۔ اس رویت کے ساتھ بیسویں صدی کی سیاہی تاریخ کے نشیب و فراز وابستہ رہے ہیں۔ ۱۹۴۳ء کی ایک تقریر میں قائد اعظمؒ نے بنگالی دانشوروں کے اس انداز فکر کی طرف نہایت واضح طور پر اشارے کیے ہیں۔

ٹیبگو کی شعری تربیت کے پس منظر میں اس وسیع تناظر کو شامل کرنا ضروری ہے

تاہم ٹیگور کی شعریّت، بنکم چندر چٹرجی کی روایت سے اور آگے بڑھتی محسوس ہوتی ہے اور اس شعریّت کی تربیت میں بھی انگریزی شاعری کے اثرات بخوبی دکھائی دیتے ہیں۔ مناظر فطرت کی شاعری اور اس کی مٹیا فرکس، انیسویں صدی کے آخری تیس چالیس برسوں کے دوران جس شعری رجحان سے دوچار ہوئی وہ روزنی اور اس کے رفقاء سفر کی شاعری سے آشکار ہوتا ہے۔ یہ شعری رجحان جذبے کو اس کی معصومیت میں پہنچاتا تھا اور اس معصومیت کے اظہار کی خاطر استعاروں کی نازک سے نازک تر صورت کا استعمال کرتا تھا اس رجحان کی ایک اور خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس میں مذہبی تقدیر کی رنگ بھی جھللاتا تھا۔ اور شاعری سیکولر حدود اور سبیل سے بے آلود ہو کر مذہبی اور اعتقاد ہی صورت اختیار کر لیتی تھی۔ محبت کا اصول اس شاعری کا بنیادی اصول تھا۔ بنکم چندر چٹرجی کے نادلوں میں محبت کا مقام سب سے معمولی ہے۔ ان کے ناول عقیدت، پرستش اور سیاسی عمل کی کہانیاں زیادہ ہیں اور محبت کی داستانیں کم۔ ٹیگور کی گیتا بھلی میں بنگالی تخلیقی ذہن محبت کے اصول کا اضافہ کرتا ہے اور رُوح کل کو اس اصول کے تحت انسانی جذبے کی دسترس میں لانے کی سعی کرتا ہے۔ جذبات کی ایسی تربیت کرشن اور رادھا کے رشتے سے بھی ماخوذ تھی۔ جس کی طرف بنکم چندر چٹرجی نے اپنے ناول "دیوی چودھرائی" میں اشارے بھی کیے ہیں۔ محبت کے اصول نے انگریزی شعری روایت اور رادھا کرشنا کی روایت کو تخلیقی طور پر بروئے کار لاتے ہوئے جس اکائی کو برآمد کیا وہ بھارت ماتا، رُوح کل کرشن اور خالق کل کی وحدت میں ظاہر ہوتی۔ ٹیگور کی گیتا بھلی میں، 'محبوب' اسی وحدت کی شعری کیفیت ہے۔ ٹیگور کے گیت اس اکائی کے ساتھ منسوب ہیں!

اس ضمن میں آئرلینڈ کی ادبی تحریک اور اس کے ساتھ وابستہ ہومز اور ول تحریک

کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ کچھ اس لیے بھی کہ گیتا نجلی کا ویساچہ آئرلینڈ کے معروف شاعر ڈبلیو۔ بی یٹس کا لکھا ہوا تھا۔ اور کچھ اس لیے بھی کہ یٹس کے ہنگامی طالب علموں کے ساتھ قریبی تعلقات تھے۔ گیتا نجلی کے متن میں بھی (جس کا انگریزی ترجمہ ۱۹۱۲ء میں شائع ہوا تھا) یٹس کی رائے موجود نظر آتی ہے۔ ..... تاہم یہ باتیں سرسری نوعیت کی ہیں۔ اصل بات کا تعلق مناظرِ فطرت کی شاعری کا آئرلینڈ کی ادبی تحریک کے زیر اثر بدلتے سے ہے۔ سرش شاعروں نے آئرلینڈ کی قومی شخصیت کے لیے مناظرِ فطرت کو لوک، لاک کے ساتھ نسبت دے کر مناظرِ فطرت کو ایک شخص فراہم کیا۔ اور اس طرح آئرلینڈ کی لینڈ سکیپ قومی شخص کا حوالہ بن گئی۔ اور آئرلینڈ ایک علامت میں ظاہر ہوا۔ ادبی تحریک نے اس علامت کو جذبہ اور تجربے کا محور بنا کر سیاسی تحریک کے لیے قوت مہیا کی۔ اور بالآخر آئرلینڈ کی آزاد حکومت قائم ہوئی۔ یہ امر اس طرحِ نجوبی اشار کرتا ہے کہ کس طرح ادبی تحریک کے بطن سے سیاسی عمل رونما ہوتا ہے۔ اور کس طرح سیاسی عمل آزادی کی تحریک کو کامیابی سے چمکد کرانے میں مددگار ثابت ہوتا ہے!

کچھ ایسی ہی کیفیت ٹیگور کی گیتا نجلی میں دکھائی دیتی ہے۔ اس کے گیت عقیدت اور پیش اور پھر آزاد دوسرے اصل کے گیت ہیں۔ اور اس عالمگیر اکائی کے ساتھ منسوب ہیں جس کی جانب قبل ازیں اشار کیا جا چکا ہے۔ گیتا نجلی کا شاعر یڈین نیشورم کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور اگر اس نمائندگی کو جغرافیہ سے آزاد کر کے دیکھا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ شاعر اس روحِ کل کی نمائندگی کرتا ہے جس کی نسبت زمین کے ساتھ تعلق ہوتی ہے۔ گیتا نجلی دھرتی پر جا کی شعری مدد دیتا ہے اور اس دھرتی پر جا کے اس کا سیاسی فکری اور مذہبی عمل پیدا ہوتا ہے۔ پڑھا کے اس طریقِ اظہار کے ساتھ روحِ کل (بجارت ماما) نہ صرف پجاری کا اصل و قلع مرتب کرتی ہے بلکہ اپنا خامی رُپ مناظرِ فطرت کے ساتھ ساتھ ان انسانوں میں بھی فراہم کرتی ہے جو



اس کی سرزمین پر منت کرتے ہیں۔ گیتا بھلی میں رُوح کل انسانوں کے پیکر میں بھی ظاہر ہوتی ہے۔ تاہم اس شعری منظر نامے میں جو شے قابلِ غور ہے وہ ہجرا و فراق کے طرزِ احساس کی عدم موجودگی ہے اور وصل کی قربت کچھ زیادہ درد کی فی نہیں دیتی۔ گیتا بھلی کا سٹ ۱۶ اپنے محبوب سے پیہم قریب سے قریب تر ہونا چلا جاتا ہے۔ اور اس کے لمحے میں ایک دھماکا دھماکا سرور اور ایک دھیمی دھیمی خرفی غم میں ہوتی ہے۔ سیاسی اصطلاح میں یہ خوشی اور یہ سرور انڈین نیشنلزم کے ظہور کو بیان کرتے ہیں۔ اور غالباً اس واقعے اور تجربے سے اپنی کشش اخذ کرتے ہیں جو ۱۹۵۵ء کے تقسیم بنگال کی تینخ سے واضح ہوتے تھے۔ تینخ تقسیم بنگال کے شاہی فرمان (۱۹۱۱ء) نے انڈین نیشنلزم کو اس کے تمام تر اجزائے ترکیبی کے ساتھ اس اعتماد سے آفسا کیا تھا جو برصغیر کی حالیہ سیاسی تانچے میں ابھی تک ظاہر نہ ہوا تھا۔ گیتا بھلی کا شاعر اس تازہ تجربے کو بیان کرتا ہے۔ اور اس تجربے کی شعری تازگی اس لاندال اور قدیم مروج کل کے دوبارہ بھارت مانا میں آشکار ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ جو منانہ فطرت میں برابر چھلکاتی رہی تھی مگر اپنے سیاسی اور قومی تصور میں پہلی بار ظاہر ہوئی تھی۔ ٹیگور بیسویں صدی کے آغاز میں اس حقیقت کو اپنے دلہانہ انداز میں بیان کرتا ہے۔

۴

برصغیر کی علمی اور تمدنی فضا بیسویں صدی کے آغاز میں چھ ساتھ کا اثر غالب تھا۔ اور خاص طور پر پنجاب اور اڑیسہ میں جن کی خدمات بطور جس حکمرانہ تعلیم حاصل تھیں۔ ۵۰ بنگال سے قطن دکتے تھے اور ان فکری پس منظر بنگالی تخلیقی ذہن سے متاثر تھا۔ ۱۹۱۱ء سے قبل انڈین ایمپائر کا دار الحکومت کلکتہ تھا۔ اور رویتے ملک میں مقیم ہوتے تھے وہی رویتے والے لاہور اور بمبئی میں مروج پاتے تھے۔ اس لیے انڈین نیشنلزم کی وہ صورت جو بنگالی ادب و فکر میں دکھائی دیتی ہے، برصغیر کے تعلیم یافتہ ذہن کے لیے معیاری صورت

بنتی گئی اور انڈین نیشنلزم سے بھارت مانا کا قومی تصور برادریا گیا۔ ۱۹۰۵ء کے ارد گرد اس تصور کا اثر بے پناہ تھا اور تعلیم یافتہ بنگالی علمی اجارہ داری کے باعث تمام تخلیقی رویے اسی تصور سے متاثر ہو رہے تھے۔ حالی کی مستند کی گونج موجود ضرور تھی۔ مگر اس نے سر دست اس مرکزی تخلیقی رجحان کو بے دخل نہیں کیا تھا۔ دارالحکومت کے کلکتہ سے دلی بدل جانے کے ساتھ سلطان کے تخلیقی اور فکری رویوں کا گہرا تعلق ہے۔ کلکتہ کے دنوں میں انڈین نیشنلزم کے اجزائے ترکیبی مرتب ہوتے تھے۔ لیکن دلی کے ساتھ مسلم قومیت کا تصور مرتب ہوا۔ اس ضمن میں شہروں کی قلمی نفسیات کو ملحوظ رکھنا بھی کئی اعتبار سے قابل غور ہے!

### ۵

بیسویں صدی کے آغاز میں فنسکری اور شعری آداب وہاں ایک رجحان اس غزل کی روایت کا تھا جو داغ سے منسوب تھی۔ داغ کا رنگ بنگال تغزل شعری فضا کا مرکزی لہجہ تھا۔ ۱۹۰۷ء کی نچرل شاعری کی روایت، شاید سے اور مقصد کے اصولوں کی پیروی میں جہاں نظم کر شعری اظہار کا وسیلہ بنا چکی تھی وہیں موضوعات کی ذیل میں نظم اس نمکری فضا سے برابر متاثر ہو رہی تھی، ہر صغیر کی تعلیمی اور علمی مجلسوں میں شائع تھی۔ آل انڈیا ٹیڈن اینوکیشل کانفرنس اور اس کے زیر اثر تربیت پانے والے ادبی و شعری رویے بھی کمزور تھے۔ اس لیے جو نیا رویہ فنسکری اور شعری طور پر نظم کا سنجیدہ موضوع بن کر ظاہر ہوا وہ وطن کی پہچان کا رویہ تھا۔ برطانوی شہنشاہیت اور متعدد دوسرے اثرات (ادبی و فنسکری) کے تحت بیسویں صدی کا آغاز وطن، وطن کی پہچان اور وطن کے تصور سے ہوا۔ اور یہ موضوع ہر اعتبار سے ایک غیر مانوس اور نیا موضوع تھا۔

اس امر سے بہت کم اختلاف کیا جاسکتا ہے کہ وطن کا جنرانیاتی تصور، برصغیر میں پہلے سے کسی طور موجود نہ تھا۔ برصغیر ایک نقطہ زمین کے طور پر موجود تو تھا مگر اس کے بطن سے وہ تصور کبھی ظاہر نہیں ہوا تھا جسے ماتری مجبوی یا وطن کہا جاتا ہے۔ دیس اور علاقے کا

احساس الہیہ موجود تھا۔ مگر جبرائیل نے شعری مقام، بھی حاصل نہیں کیا تھا۔ جنگی تخلیقی ذہن نے نوک کلپر سے وطن اور نیشکر دم کو اٹھایا تھا۔ اور پھر یہ اٹھ شدہ تصورات انڈیا تصور قرار پایا تھا۔ مگر مسلمانوں کے لیے یہ عمل ایک بالکل نیا عمل تھا جس کے طریق کار سے وہ ابھی آشنا نہیں ہوتے تھے۔ ابیرونی اور الفنس اور دارا شکوہ کی تحریروں میں، وطن کی کوئی صورت دکھائی نہیں دیتی۔ توڑک جہانگیری میں برصغیر قلم و در سلطنت نظر آتا ہے۔ مجدد العثمانی اور شاہ ولی اللہ اور سید احمد شہید کی تحریروں میں برصغیر کی شخصیت بلا در اسلامیت ہندو سے فسوس ہے۔ یہ کیفیت صرف مسلمانوں ہی میں دکھائی نہیں دیتی۔ ہندوؤں کی تحریروں میں بھی تصور وطن سے برابر نا آشنا تھیں۔ اس لیے جب بد سے ہوتے جاتے ہیں جذباتی وطن کا تصور ظاہر ہوا تو اس کے ساتھ ساتھ جذبات بھی ظاہر ہوتے اور یہ سب جملے جذبات وطن کی پہچان کے جذبات تھے؟ وطن کی پہچان دراصل متاد سے کے اصول ہی کے وسیع پیمانے پر استعمال کی ایک صورت تھی اور اس کی ابتدا ۱۸۰۳ء کی انجیل شاعری کی تحریک سے ہوئی تھی۔ یہ پہچان کیا اور کیسے؟ کو استعمال کرتے ہوئے کس اور کس سے؟ کے سوالوں کا جواب دیا کرتی تھی۔ اس اعتبار سے وطن کی وہ پہچان جو رد و شاعری میں ظاہر ہوئی اس سے مختلف تھی جو جنگی ادب میں دکھائی دیتی تھی۔ اقبال کی وطن پر لکھی ہوئی نظمیں اس پس منظر میں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

## ۶

ادبی تخلیق کی نشوونما میں یہ امر غور طلب ہے کہ داغ کی غزل کا حدود اور بعد جز جزائی اور محسوساتی ردیوں کو مرتب کرتا تھا۔ ان کی تسکین صرف تاریخی اور معروضی صداقتوں ہی سے ممکن تھی۔ داغ کی غزل میں شہر سے ہونے والا اسلامیہ ہند کی جذباتی کیفیت کا فرما تھی۔ اس لیے جب نو عمر اقبال کی شعری طبیعت تاریخ اور معروض کی طرف مائل ہوتی تو وطن کی پہچان ایک تخلیقی تجربہ بن کر وارد ہوتی۔ ادبی تخلیق کی نشوونما میں اس مقام کو یہ کہہ کر بیان کرنا



یکسر غلط ہے کہ اقبال اس زمانے میں وطن پرستی کا قائل تھا۔ حقیقت میں یہ مقام وطن شناسی کا مقام تھا اور اس تشریح کے بغیر بیسویں صدی کے ابتدائی تخلیقی رویوں کو سمجھنا مشکل ہے اس ضمن میں اقبال کی اس نظم کا تذکرہ قابل غور ہے۔ جس کا عنوان: ہندوستانی بچوں کا قومی گیت ہے۔ نظم یوں ہے:

پشتی آنے جس زمیں میں پیغام حق سنایا  
 ناک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا  
 تازیوں نے جس کو اپنا وطن بنا یا  
 جس نے حجازیوں سے دشمنی عرب چھڑا یا  
 مسیحا وطن وہی ہے مسیحا وطن وہی ہے  
 یونانیوں کو جس نے حیران کر دیا تھا  
 سارے جہاں کو جس نے علم و ہنر دیا تھا  
 مٹی کو جس کی حق نے زر کا اثر دیا تھا  
 ترکوں کا جس نے دامن میں روک بھر دیا تھا  
 مسیحا وطن وہی ہے مسیحا وطن وہی ہے  
 ڈٹے تھے جو ستائے فاروق کے آسمان سے  
 پھر تاب سے کے جس نے چکائے کمکشاں سے  
 وحدت کی آگ سنی تھی دنیا نے جہاں سے  
 میر عرب کو آتی ٹھنڈی ہوا جہاں سے  
 مسیحا وطن وہی ہے مسیحا وطن وہی ہے  
 بندے کیلئے جس کے پرست جہاں کے سینا  
 فوج نبی کا شہسوار آ کر جہاں سفینا

رفعت ہے جس زمیں کی بامِ ملک کا زینت  
جنت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا

میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

سورہ شہری سطور کی یہ نظم وطن کی پہچان فراہم کرتی ہے اور ان سوالوں کا جواب دیتی ہے کہ یہ وطن، میرا وطن کیوں اور کس لیے ہے؟ ان سترہ مصرعوں میں صرف دو مصرعوں میں وطن کی تاریخی وسعت کی طرف اشارہ ہے اور یونانیوں کے حوالے سے اسے قدیم تاریخ کے پس منظر میں بھی پہچانا گیا ہے۔ مگر اس قدیم تاریخ کو فریخ لہی کے ساتھ نسبت دے کر اس کے رشتے اُن صدقوں کے ساتھ بھی قائم کیے گئے ہیں جو الہامی مذہب کی سچائیاں ہیں۔ دوسرے مقلوں میں ایسا پھیل ہوا وسیع تاریخی تناظرِ صغیر کی سرزمین کو اس لیے وطن کے طور پر پہچانتا ہے کہ اس سرزمین کا علم قدیم ہے اور اس کے رشتے وحدت اور الہام کے ساتھ وابستہ رہے ہیں۔ الہام کے ضمن میں واضح اشارہ فریخ نبی کی جانب ہے۔ نظم کے چودہ مصرعوں میں پہچان جن حوالوں سے کرتے ہیں وہ ہندوستان کی اسلامی تہذیب کے حوالے ہیں اور ان حوالوں کی روشنی میں میرا وطن، جغرافیائی وطن بننے کی بجائے بلادِ اسلامیہ ہند کی تاریخی اور معروضی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ہندوستانی بچوں کا قومی گیت دراصل بلادِ اسلامیہ ہند کی پہچان کرتا ہے۔ اور جغرافیائی وطن کے چہرے میں اپنے تاریخی وطن کی تلاش کرتا ہے۔ ترانہ ہندی کا یہ شعر:

لے آؤ رو دِ گنگا وہ دن ہیں یادِ ستجہ کو  
اُتر اترے کنارے جب کا رواں بہا را

اور اس کے فوراً بعد —

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا  
ہندی ہیں ہم، وطن ہے ہندوستان ہمارا

ایسے۔ اشارے ہیں جو وطن کی پہچان کے اسی طریقے ہی کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ہندو  
جس ہم کی تعمیر جمیع متکلم مسلمانوں کی نمائندگی کرتی ہے اور اس کے ساتھ ان فسادات کی  
باوداشت بھی ذہن میں ابھرتی ہے جو اس زمانے میں ایک پریشان کن تجربے کی طرح برپا  
ہوتے تھے!

۷

ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، ترانہ ہندو اور نیا شوالہ۔ ان میں نظموں  
میں پہلی مد نظیں وطن کی پہچان فراہم کرتے ہوئے اس بدستہ ہندو نقطہ نظر میں پر جو ہر  
اعتبار سے غیر مانوس اور اجنبی ہے۔ مسلمانوں کی تاریخی موجودگی سے وطن کے تصور  
کو نمایاں کرتی ہیں۔ ان نظموں میں ایک دبا دبا رنگ معذرت بھی دکھاتی دیتا ہے ساتھ  
ستر برسوں کے فاصلے سے ان نظموں کو پڑھتے ہوئے، حساس ہوتا ہے کہ ان نظموں میں  
وطن کا تصور اس دہانہ پن کے ساتھ ظاہر نہیں ہوتا جس طرح بنکم چندریشی کے  
نادوں میں یا ٹیگور کے گیتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر یہ احساس درست ہے تو ان نظموں  
کے حوالے سے یہ بات بھی واضح ہوگی کہ اقبال کی یہ نظمیں وطنیت کے جغرافیائی تصور  
میں اپنے وطن کی تلاش کرتی ہیں اور نہ مائے کے بدستہ ہندو افسانے ماحول سے اپنی  
تاریخی موجودگی کا حق مانگتی ہیں۔ یہ نظمیں مسلمانوں کی پولیٹیکل کیس ہسٹری کو پیش  
کرتی ہیں اور اس غیریت کو دور کرنے کے لیے راستے عامہ تیار کرنے کی سعی کرتی  
ہیں جو اس پولیٹیکل کیس ہسٹری کو متبادل کرنے کی راہ میں حائل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی کے ابتدائی دس برسوں اپنے دوست تاریخی کرافٹ  
کے ساتھ بہت کہ ملتے آتے ہیں اور عموماً سمجھا گیا ہے کہ ان دس برسوں کے دوران ہندو  
مسلم ایک تھے اور ان کا نظریہ وطنیت پر یکا یک تھا۔ اسی غلط فہمی کی بنا پر کہا گیا ہے کہ اقبال  
ابتداء میں وطنی قومیت کا شاعر تھا اور برصغیر کو ان معانی میں اپنا وطن سمجھتا تھا جو معانی انڈین



نیشنلزم اسے دیتی تھی۔ یعنی اقبال بنگالی تخلیقی ذہن کے مرتب کیے چوتے فلسفے ہی کی ایک عمر گنج تھا جو شمال مغربی صوبوں میں مسنائی دسے رہی تھی۔ اگر واقعات کو ان کے اصلی تناظر میں دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ جرہ و تہ اقبال کی ادبی و ملی ہوتی پہلی دو نکلوں میں موجود ہے وہ فی الحقیقت وطن کی پہچان کا مدتیہ ہے۔ وطن کی پہچان کا یہ مدتیہ انہی ایام میں کچھ اس لیے بھی شدت کے ساتھ ظاہر ہوا کہ ۱۸۹۳ء سے ۱۹۰۹ء کے دوران مختلف شہروں میں گنہگار کے نام پر ہندو مسلم فسادات ہوئے تھے اور تعلیم یافتہ ہندوؤں نے میواہی کو قومی ہیرو بنا کر پیش کرنا شروع کر دیا تھا۔ اور اس انداز فکر کے پیچھے ان کا احساس پنجابی دیکھا جاتا تھا۔ کیونکہ میواہی پندرہویں صدی میں مسلمانوں کی عسکری قوت کو زیر دست نقصان پہنچایا تھا۔ اس حوالے سے برصغیر کی نگرانی فضا ہندو حاکمیت کے احساس سے پر تھی۔ اور قومی وطن سے مراد ایک ایسا ہندوستان تھا جو صرف اور صرف ہندو قوم کا وطن تھا۔

..... کیا ایسا وطن مسلمانوں کا وطن بھی ہے؟ یہ سوال مسلمانوں کے لیے ایک بڑا صبر آزمائی کا سوال بن کر ظاہر ہوا تھا۔ اسی صورت حال کا ذکر کرتے ہوئے ۱۹۰۸ء میں سر علی امام کا کہنا تھا:

”ہم تعلیم یافتہ مسلمانوں کے دلوں میں بھی اس ملک کے ساتھ ایسی محبت ہے جو دوسری قوموں کے دلوں میں ہے۔ ہندوستان نہ صرف اس لیے ہمارا وطن ہے کہ ہم یہاں پیدا ہوئے ہیں بلکہ ہمارے صدیوں کی یادداشتیں بھی اس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہم اس وطن کے احترام اور محبت میں کسی دوسرے سے کم نہیں ہیں۔ مگر جب ہم پڑھے لکھے ہندوؤں کو بندے مانتے مانتے دیکھتے ہیں کہ انہوں نے میواہی کو قومی ہیرو بنا رکھا ہے تو ہمارا دل بالکل ایسی اور بے اطمینانی سے بھر جاتا ہے.....“

اس میں منظر میں اقبال کی کی قلم نیا شوالہ کو از سر نو پڑھنا لازمی نظر آتا ہے۔

قلم نیا شوالہ یوں ہے:

پیچ کہہ دوں اسے برہمن گر تو بُرائہ مانے  
 تیرے صنم کہوں کے بُت جو گتے پڑانے  
 انہوں سے تیر رکنا تو نے بتوں سے سسکی  
 جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے  
 تنگ آ کے میں نے آخر دیر و حدم کو چھوڑا  
 واعظ کا واعظ چھوڑا، چھوڑے تیرے فسانے

پتھرد کی مورد توں میں سبھا ہے تو خدا ہے  
 حنا کب وطن کا عجب کو ہر ذرہ دیر تا ہے  
 آغیریت کے پردے اک بار پھر اٹھا دیں  
 بچھڑوں کو پھر ملا دیں نقشِ لدائی مٹا دیں  
 سونی پڑی ہوئی سچ مدت سے دل کی بستی  
 آ اک نیا سوالہ اس دیس میں بنا دیں  
 دنیا کے تیر تھوں سے اُدنچا ہوا پسنا تیر تھ  
 داماں آساں سے اس کا کلس ملا دیں  
 ہر صبح اٹھو کے گائیں منتر وہ میٹھے میٹھے  
 سارے پجاریوں کو سنے پریت کی پلا دیں

مشکئی بھی مشائی بھی بھگتوں کے گیت میں سچے !  
 دھرتی کے باسیوں کی کنتی پریت میں سبکے !

اس نظم کو پڑھتے وقت یہ امر یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس کے پس منظر میں بھارت ماتا  
 کا قصور، سیماجی اور ہندو مسلم فسادات موجود ہیں۔ اور یہ عقیدہ بھی برابر موجود ہے کہ یہ  
 ملک ہر اعتبار سے ہندو قوم کا ملک اور صرف اسی قوم کا وطن ہے۔ مسلمانوں کے لیے وطن

کی پہچان کا رویہ بھی ایسے ماحول ہی میں ظاہر ہوا تھا۔

یہ نظم وطن کی پہچان کے رویے ہی کی ایک صورت ہے مگر اس کا نظریاتی انداز فکر پیش رفت کا پابند ہے۔ یہ نظم ایک مشروط صورت حال کی جانب رہنمائی کرتی ہے۔ اس نظم میں بڑا سست اعلیٰ ذات کی ہندو قیادت کو مخاطب کیا گیا ہے اور اسے ایک نئے شوالہ کی طرح بلایا گیا ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پرانا شوالہ کیا ہے جو ظاہر ہے کہ پرانا شوالہ انہوں سے تیز تر تھا یہ شوالہ ہے اور سیاسی اصطلاح میں وہ شوالہ ہے جو انڈین نیشنلزم کے مافی الضمیر میں موجود ہے اور ان واقعات کو دیکھ کر تب ہی اس کی جانب اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔ اور یہ شوالہ بھی مستعد ہے جو بنگالی تخلیقی رویے نے تعمیر کیا تھا اور جس کی طرف بنگم چندر چٹرجی کے ناولوں میں متعدد اشارے ملتے ہیں۔ اقبال کی نظم ایسے شوالے کو قبول کرنے سے انکار کرتی ہے۔ اور اس نظر پر وطنیت کو ماننے سے انکاری ہے جو نیشنلزم کے نام پر ہندو مت کے امیہ اور غیبی کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔

اس نظم کا شاعر اس اشارے کے ساتھ نظم کی ابتدا کرتا ہے کہ برہمن کے صنم کو ملے احسان زمانے کے مزاج کی نمائند کرتے ہے قاصر ہیں۔ اس لیے برہمن (اعلیٰ ذات کی ہندو قیادت) کو یہ پہچانی مان لینی چاہیے اور اسے یہ بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اس کے ساتھ جن سے اس کے ویرینہ رشتے ہیں اس نے دشمنی کے رویے صرف ان متروک اور فرسودہ بتوں سے سیکھے ہیں۔ اس لیے اگر وہ ان صداقتوں کو مان لیتا ہے تو پھر شاعر اس بات کی رعایت لینے پر تیار ہے کہ دشمنی کے جواب میں مہافت (جنگ و جہل) کو ترک کیا جاسکتا ہے۔ تاہم نہ تو دشمنی مسترد ہوتی ہے کیوں کہ خارج از وقت احسان کی پیروی ترک نہیں ہوتی اور نہ مہافت نہ کی ہے۔ اس لیے اس قیادت کے بیان کردہ افسانے بھی کوئی معنی رکھتے۔ شاعر برہمن کے افسانوں کو ماننے سے انکار کرتا ہے کیونکہ برہمن تاجر کی صورتوں کو خدا کے ساتھ منسوب کر لے میں کرتی نرمی دکھانے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ شاعر اس رویے کی کھلی مہمت کرنے کے بعد اس



سپاتی کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اگر یہ تمام شرائط قبول کی جائیں تو پھر اسے یہ تسلیم کرنے سے کتنی انکار نہیں ہے کہ وطن کی سرزمین سرایا تقدیس ہے!

نظم کا دوسرا حصہ غیرت اور نقشِ ہدئی کی صورت حال کو بیان کرتے ہوئے ایک ایسی عبادت گاہ کی تعمیر کے لیے جذباتی رشتے مرتب کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ جہاں انسانی ماحول ایک بہتر دنیا کی تشکیل کرے اور محبت کی فضا برابر قائم ہو۔ تاہم یہ بہتر دنیا ان شرطوں کے بغیر قائم نہیں ہو سکتی جن کی جانب شاعر نے نظم کی ابتدا میں اشارے کیے ہیں۔ دوسرے مضمونوں میں نظم نیا سوال کا مطلب یہی ہے کہ اگر اعلیٰ درجات کی بلند قیادت اپنے قدیم رویوں کو ترک کرنے کی ابتدا نہیں کرتی تو وہ اصل کی جانب سے جگہ و بدل کا سلسلہ بھی ختم نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ایسے حالات میں خدا نے تحفظ کی خاطر جنگ کو فرض ٹھہرایا ہے۔ اور اگر ایسی کوئی بنیادی تبدیلی ظاہر نہیں ہوتی تو وہ نیا سوال بھی ظاہر نہیں ہو سکتا جس کی خواہش ہر زمانے میں روشن خیال تعلیم یافتہ قیادت پیشہ کرتی رہی ہے۔

۹

اس ضمن میں مزید دو باتیں قابل غور ہیں اور ان مضمونوں کے متن سے متعلق ہیں جن کے عنوانات، 'ہندوستانی بچوں کا قومی گیت' اور 'نیا شوالہ' ہیں۔ پہلی نظم کے عین وسط میں یہ شعر توجہ طلب ہے:

وحدت کی لئے شنی تھی دنیا نے جس مکان سے  
میر عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے

مسید! وطن میری ہے میرا وطن میری ہے!

یہ شعر بھی وطن کی پہچان کے رویے کی نمائندگی کرتا ہے اور وطن کے تصور کی توضیح کرتا ہے۔ اور اس طرح وضاحت کرتا ہے کہ میرا وطن وہی ہے جہاں سے دنیا کو وحدت کی آواز سنائی دی تھی۔ تاہم وحدت کی ایسی آواز ایک خاص مکان سے منسوب ہے۔

اور جس مکاں کی اشاریت 'مکاں' کے مفہوم کو اہمیت دیتی ہے۔ اس ضمن میں سوال ہے کہ کیا لفظ 'مکاں' فلسفے کی اصطلاح کے طور پر استعمال ہوا ہے اور کیا اسے زمان و مکان کے باہمی رشتے کی مدد سے سمجھا جاسکتا ہے؟ اور اگر ایسا مفہوم موجود ہے تو کیا مکاں سے نہ وہ منطقہ ہے جو برصغیر میں جغرافیائی اعتبار سے موجود رہا ہے۔ اور وحدت کا تصور اسی منطقے کے ساتھ برابر مؤثر رہا ہے۔ اور کیا آریاؤں کا مذہبی فلسفہ واقعی وحدت کا فلسفہ تھا؟ اور اگر یہ واقعی وحدت کا فلسفہ تھا تو انسان کی سماجی تفسیر اور خوں اور پیدائش کی بنیاد پر نسلی جبریت کا تصور اسی تصور وحدت ہی کی معروضی صورت تھا؟ اور کیا آریائی تصور وحدت معروضی میں واقع ہوتے ہی کثرت اور متضادہ معاشرتی اصولوں میں بدل جاتا ہے؟ آریاؤں کا فلسفہ، اپنی دعوت کے اعتبار سے فردا کی غلط تھا۔ اور غالباً جتنی بھی مذہبی تحریکیں، آہد اسلام سے قبل برصغیر میں اٹھی تھیں، وہ انسانی صورت حال کی جبریت اور فردان کی ضرورت پر زور دیتی تھیں۔ اس لیے وحدت کو برصغیر کی تاریخی شخصیت کے ساتھ منسوب کرنا جائز دکھائی نہیں دیتا۔

اور اگر یہ بات کسی حد تک درست ہے تو سوال اٹھتا ہے کہ اس مصرع میں

وحدت کی لئے مٹی تھی دنیا نے جس مکاں سے

مکاں سے مراد کیا ہے؟ کیونکہ یہی لفظ (مکاں) وطن کی مزید وضاحت بھی کرتا ہے۔ اس مصرع میں وطن کی وضاحت اس مکاں کی نسبت سے ہوتی ہے جہاں سے دنیا کے لیے وحدت کی آواز گونجی تھی۔ تاریخی طور پر اس مکاں کی نسبت ایک ایسے مقام اور شہر سے ہے جو جغرافیائی اعتبار سے برصغیر میں واقع نہیں ہے۔ مکاں سے مراد بیت اللہ اور مقام کعبہ ہے۔ اور اگر یہ رائے قابلِ غور ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوئی بچوں کے قومی گیت میں وطن کی وضاحت میں مقام کعبہ کی شمولیت کی کس حد تک گنجائش ہے؟ اور کیا وطن کی ایسی پہچان اور تصور وطن کی ایک ایسی وضاحت اس نیشنلزم

کے لیے قابل قبول تھی جڑیوں کی صدی کے ابتدا میں ہندو قوم کے اچیل کے لیے مرتب ہوا تھا۔

نظم کی اندرونی شعری اور موسیقی منتقل و حرکت اور نظم کی باطنی منطق میں وطن کے تصور کی وضاحت کے لیے غیر جغرافیائی اشارے کی بہت کم گنجائش دکھائی دیتی ہے۔ تاہم اگر اس رعایت کی کسی طرح اجازت دی جائے تو اقبال کی نظم میں وطن کا تصور اور وطن کی پہچان کا رویہ دونوں ذریعہ طور پر بدل جاتے ہیں۔ اور وطن کے انڈینے نیشنلسٹ تصور میں ایک نئے پہلو اور نئی فکری سطح کا اضافہ ہوتا ہے جو مسلمانوں کے قومی شخص سے رونما ہوتی ہے۔ اس صورت کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس نظم میں یہ مصرع

وحدت کی لئے سنی تھی دنیا نے جہاں سے

تخلیقی طور پر ایک لاشعوری اظہار ہے۔ اور یہ لاشعوری اظہار تصورِ وطن کو ایک نئی تشریح فراہم کرتا ہے۔ اس مصرع کے ساتھ برصغیرِ قبالی کے تصورِ وطن میں جذب ہو کر ملتِ اسلامیہ کا ایک غیر منقسم جزو بن جاتا ہے۔

دوسری نظم 'نب شولہ' میں بھی چند باتیں قابل غور ہیں۔ درجن کا تعلق

ان دو شعروں سے ہے:

اپنوں سے تیر رکھنا تو نے تلوں سے سیکھا

جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے

تنگ آسکے ہیں سنے آخر دیرِ جسم کو چوڑا

واعظ کا وعظ چوڑا چھوڑے تیر سے فنا نے

پچھلے شعر کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ تاہم یہ امر تو جب طلب ہے کہ دوسرے

شعر میں 'دیرِ جسم' سے انحراف اور برہنہ اور واعظ کا باہی تضاد شاعر کے



جس رویتے کی نشاندہی کرتے ہیں اس سے وطن کی پہچان کے بارے میں کیا رائے قائم کی جاسکتی ہے؟ بادھی تنظیمیں یہ شعار ایک ایسے معاشرے اور انسانی صورت حال کے جوانہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جہاں مذہب کو خالتوار قرار دیا جائے اور دے کر معاشرتی اور انسانی عمل سے الگ کر دیا گیا ہے۔ اور حقیقت کو سیکورم اور غیر مذہبی قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اگر اس نظم کی مشروط کیفیت کو ملحوظ رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اگر واقعی ایسا ہی کوئی رویتہ مرتب ہوا ہے یا اس کی گنجائش محسوس کی گئی ہے۔ تو وہ صرف اس بنا پر ہے کہ یہ (اعلیٰ ذات کی پسند و قیادت) اپنے رویتے میں لچک پیدا کرنے کو تیار نہیں ہے۔ اور اس پر یہ امر تشویش ناک ہے کہ وہ برصغیر کی سرزمین کو اپنا ہی وطن تسلیم کرانے پر یقین بھی ہے۔ ایسا انداز جسکر مسلمانوں کے لیے برصغیر کو اپنا وطن سمجھنے کے حق کو قبول نہیں کرتا۔ یہ کیفیت ان اشعار کا پس منظر مہیا کرتی ہے۔ اور اس نظم کا سٹار برصغیر کو اپنا وطن بنانے اور سمجھانے کے لیے زیادہ سے زیادہ مراعات دینے پر بھی آمادہ دکھائی دیتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ تضاد کی شدت کے سامنے انحراف تک کو قبول کرنے پر تیار نظر آتا ہے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ یہاں اقبال کا رویتہ سیکورم دکھائی دیتا ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ ایسے فراخ دلانہ رویتے کے باوجود انڈین نیشنلزم مسلمانوں کو برصغیر میں رہنے کے لیے وطن کے تصور میں کیوں شریک نہیں کرتا۔ یہ نظم اس زمانے کی فکری صورت حال کو آزمائش کی صورت حال میں بدل دیتی ہے۔ اور غالباً پہلی بار انڈین نیشنلزم کے اندرونی دباؤ سے نقاب ہوتے ہیں۔ یہ سوال دراصل انڈین نیشنلسٹوں اور ہندو قوم کو مخاطب کر کے لکھی گئی ہے اور اسی لیے اس کی زبان اور اس کا لہجہ بھی خالص برہمن سماج کا لہجہ اور بیان ہے۔ یہ نظم ہندو مسلم تضاد کی واضح طور پر عکاسی کرتی ہے۔

بیسویں صدی کے آغاز میں ٹیگور اور اقبال کے شعری رویے ہر صنف کے فکری مزاج کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ٹیگور اور انڈین نیشنلزم کو کلچر سے اپنا تشخص فراہم کرتے ہیں۔ اور وطن کے جغرافیائی تصور کو پیش کرتے ہیں۔ اقبال کی نظمیں (جن کا ذکر کیا گیا ہے) بدلے ہوئے جغرافیائی خطے میں اپنے لیے وطن کی پہچان کرتی ہیں۔ اور وطن کے جس تصور کو پیش کرتی ہیں وہ تاریخ سے بڑا مدت ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ مسلمان اسی سرزمین میں پیدا بھی ہوئے ہیں اور اس رشتے سے انھیں اس کے مناظر سے انس بھی ہے۔ اگر ایسا انس نہ ہوتا تو اقبال 'ہمانہ' جیسی بلند پایہ نظم تخلیق نہ کر سکتا۔ اقبال کا شعری رویہ تاریخ اور مدیائش کے حق کو وطن کی پہچان کے عمل میں شریک کرتا ہے۔ اور اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مسلمان بھی اس ملک کے اسی طرح باشندے ہیں جس طرح ہندو قوم اپنے آپ کو باشندہ تصور کرتی ہے۔ مگر اس کے مابعد یہ سچائی نہ تو کوئی تسلیم کرتا ہے اور نہ مسلمانوں کو وطن کی پہچان کے ضمن میں اطمینان ہوتا ہے۔ یہ صورت حال اتنے سوال پیدا کرتی ہے۔ کیا یہ ملک ہمارا وطن نہیں ہے؟ اور اگر وطن نہیں ہے تو ہم کیا ہیں؟ اور اگر یہ ملک ہمارا وطن ہے تو پھر ہم اجنبی کیوں ہیں؟ اور اگر ہم اجنبی نہیں ہیں تو پھر ہندو مسلم ذات کیوں ہیں؟ اور کس لیے ایسے پیرو تلاش کیے جاتے ہیں جن کے ساتھ ناگوار یا دور نشستیں وابستہ ہیں؟ کیا ہم انگلہ اور علیحدہ ہیں؟ اور اگر ہم ایسے ہیں تو ہمارا مقام کیا ہے؟ اقبال کے شعری رویے سے ایسے کئی سوال برآمد ہوتے ہیں۔ اور اس اقبال کو ظاہر کرتے ہیں جسے بین الاقوامی دنیا پہچانتی ہے۔



## اقبال کی شہرت کا باعث

اقبال کی شہرت ایک ایسی صداقت ہے جسے ہم سب اپنے اپنے انداز میں قرار دیتے ہیں لیکن جیب پر چھانا جاتا ہے کہ اس شہرت کا باعث کیا ہے؟ تو عجیب و غریب باتیں شافی دینے لگتی ہیں۔ بعض فلسفے کے مضمون پیش کرتے ہیں اور اصطلاحوں، تاویلوں اور فلسفیانہ بازیوں میں اتر جاتے ہیں، بعض ردی اور اقبال کا موازنہ کرنے لگتے ہیں اور اقبال مجلسوں کے مضمون نگار اقبال کی تحریروں میں تصور پاکستان اور نظریہ قومیت کی تلاش کر رہے لگتے ہیں بعض حضرات اقبال کے نام کے بعد رحمتہ اللہ علیہ لکھنا نہیں چاہتے۔ اس نام پر بہت سے دل دھڑکنے لگتے ہیں اور بہت سی طبیعتیں خوش یا ناخوش ہونے لگتی ہیں۔ محض ایک نام کی خاطر..... بہت سے لوگوں کا متاثر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ نام واقعی بڑی شہرت کا حامل ہے!

اقبال کے انتقال کے بعد بیچ صدی میں نہ مانہ کافی بدل چکا ہے۔ پہلی چیز جو بدلی ہے یہ ہے کہ اقبال کے ماننے والے بدل چکے ہیں۔ ایک زمانہ تھا جب اقبال زندہ تھا اور لوگ اسے زندہ شاعر کی حیثیت میں جانتے تھے، یہ لوگ اقبال کے اپنے سامعین تھے، وہ اقبال کو جانتے تھے اور اقبال انہیں جانتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں شاعر اور اس کے



سامعین کے درمیان ایک باہمی رابطہ قائم تھا۔ اقبال ان کی مسوسات کو شعری شکل دیتا کرتا تھا، ان کے اضطراب کو دیکھتے ہوئے خود مضطرب ہوتا تھا۔ ان کی اجتماعی کشمکشوں میں عملی اور تخیلی طور پر شامل ہوتا تھا اور جب ان کی اجتماعی کشمکشوں کا کام ہوتی تھی وہ ان کے ساتھ ماتم میں بھی شریک ہوتا تھا، یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اقبال ایک اجتماع کی منتخب کی ہوتی آواز تھا، اس کی انفرادی شخصیت اپنے آپ کو اجتماع میں جذب کرتے ہوئے جو کچھ بھی کہتی تھی وہ اجتماع کی صدا ہوتی تھی۔ ہماری ثقافتی تاریخ میں غالباً اقبال ہی وہ خوش نصیب شخص ہے جسے اپنے سامعین کا اعتماد حاصل تھا اور سامعین اس کی ہر بات کو اعتقاد اور خلوص کے ساتھ سنتے تھے۔ اقبال اپنے آپ کو اجتماع کے اندر جذب کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا اور اجتماع، اقبال کی انفرادیت کے وسیلے سے اپنے آپ کو پہچان سکتا تھا، ایسی صورت حال میں نہ تو یہ پہچانا مشکل تھا کہ اقبال کون ہے اور نہ یہ جاننا ہی دشوار تھا کہ وہ کتنا کیا ہے؟ اور اس کے سامعین کون سی باتیں سننے کے خواہش مند ہیں! آج ہم جس وقت اقبال کے زمانے کی طرف لوٹ کر دیکھتے ہیں تو ہمیں اس وقت کے شعری آفتی پر اقبال ہی اقبال دکھائی دیتا ہے لیکن جب ہم اقبال کو پڑھنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس عرصے کی شعری کاوشوں، تنقیدی اصولوں اور مزاج کے تفاوتوں کو پہچاننا پڑتا ہے۔ اقبال کے زمانے تک پہنچنے کے لیے ہمیں ترقی پسند تحریک حلقہٴ اربابِ فنی، رسالہٴ "مدان" اقدارِ ادب کی اشاعتوں کے شعری حلقے سے گزرنا پڑتا ہے۔

میں نے اقبال کی شہریت کو ذکر کرتے ہوئے چند ایسی باتوں کا ذکر کیا ہے جن کا تعلق جاری آج کی دنیا اور سوچ بچار سے ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہم اقبال کے بارے میں اسی طرح محسوس کرتے ہیں جس طرح اس کے اپنے سامعین محسوس کرتے تھے؟ کیا اقبال ہمارے لیے ایک زندہ احساس ہے؟ ہو سکتا ہے ہم اپنا بھرم سمجھتے ہوئے کہیں کہ اقبال ہمارے لیے واقعی ایک زندہ احساس ہے لیکن صداقت یہ ہے کہ وہ ایک زندہ

احساس کی طرح ہمارے درمیان ہرگز گہرے وجود نہیں ہے۔ ایک طرف تو وہ زیر سرسٹی کا تدریسی مضمون بن چکا ہے دوسری طرف وہ اقبال جیسوں کا ایک علمی نعرہ بھی بن چکا ہے۔ اقبال اکیڈمی اور اقبالیات سے مل کر اقبال کی اصل شخصیت اور اس کی شاعری کو نظر انداز کرتے ہوئے اسے مدائیتی تحقیقی کاوشوں اور تعریفوں کے درمیان کچھ اس طرح گھیر دیا ہے کہ اقبال دکھائی نہیں دیتا۔ اس کی بجائے بہت سی عباری بھر کم توصیف دکھائی دیتی ہے۔ جہاں اقبال کی شاعری کو اس کے اجزائے ترکیبی میں بانٹتے یا نشتے پیچیدہ تراور خشک ہوتی چلی گئی ہے اور شاعری یا آدھ نظر نہیں آتا، ترکیبی اجزا نظر آتے ہیں۔ اقبال دکھائی نہیں دیتا۔ فلسفہ مرد و مرث کی قسم کا کوئی عکس بیکر بکرا سا دکھائی دیتا ہے۔ اس کی شاعری کی بنیادیں نہیں ابھرتیں، بلکہ تصور پاکستان اور نظریہ قومیت کی تکرار ہوتی ہے، کلام اقبال کی شاعری یا پنگلی ظاہر نہیں ہوتی بلکہ مائیکروفون پر گانے والوں کی خوبی کا چہرہ درجہ جاتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ آج تک اقبال کے سلسلے میں جس نوع کی تنقید ہوتی ہے وہ قنویں رہی ہے۔ یعنی تنقید کی وہ قسم جو لوگوں کو اس کے معانی سمجھانے کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ اقبال پر آج تک جتنا بھی کام ہوا ہے وہ سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ اقبال کی زندگی کا حال معلوم ہو جاتا ہے یا اس کے شعر و فلسفہ و سیاست اور مذہبی توجہات کا تشریح و تفسیر دستیاب ہوتی ہے۔ آپ کہیں گے اور ملنا بھی کیا چاہیے؟ مسیہ اکہنا ہے کہ جرجینڈاس تنقید کے ذریعے ہمیں میسر نہیں آتی وہ اقبال کی شاعری اور شخصیت کا تاریخی سیاق و سباق ہے۔ یہ تو ہم جانتے ہیں کہ اقبال کون سے زمانے میں پیدا ہوا اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اس کی شاعری کے بڑے بڑے خدوخال کون کون سے ہیں لیکن ہم نے ان معلومات کو باہم مربوط اور مرتب کرنے کی شاید کبھی کوشش نہیں کی۔ میری مراد وہ تنقید ہے جو تاریخی اور شعری احیاء کو الگ الگ کر کے زیر بحث نہیں لاتی۔

بلکہ ان اجزا کو ایک ہی فوکس میں رکھتے ہوئے ان کی صحیح قدر و قیمت اور قدر و قامت کو ارتقا کے اصولوں کی روشنی میں جانچتی ہے۔

۲

اقبال کی شہرت کم اس زادیہ نگاہ سے جانچنا ضروری ہے۔ اگر ہم ۱۸۹۰ء سے لے کر ۱۹۴۹ء تک کے درمیانی عرصے کی تاریخ اٹھا کر دیکھیں تو ہمیں دنیا کی تاریخی سرگزشت میں یورپ کا تہذیبی عروج اور مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی مشکلات دکھائی دیتی ہیں۔ یہ صورتِ صورتِ تاریخی کی کتابوں تک موقوف نہیں، اس زمانے کا ہر اخبار، ہر مضمون، ہر تقریر، کہانیاں، سرکاری رپورٹیں، سیاسی تحریکیں یا دواشیں غرض کہ ہر قسم کی سرگرمی انہی کے ذکر سے بھری پڑی ہے۔ اگر اقبال کی تحریروں میں مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی کشاکش کو مہا کر دیا جائے تو اقبال کی شہرت کا ایک جزا اور جادہ حصہ تفریق ہو جاتا ہے، جس سے اقبال کی شعری تاثیر پر اثر پڑتا ہے۔ یوں لگتا ہے جیسے اقبال کی شہرت کا باعث فن نہیں بلکہ مضمون محض تھا اور کچھ نظر میں یونہی آتا ہے۔ کیونکہ اقبال کی فہمی نفس مضمون کے ساتھ زیادہ تھی اور وہ شاعری کو پیغام فشر کرنے کا ذریعہ سمجھتا تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا جس قسم کا پیغام اقبال پیش کیا ہے، اس کی افادیت بدستور رہی ہے؟ کیا آج بھی اقبال کی شہرت اس کے پیغام کے باعث ہے؟ اور کیا کل، یا کل کے بعد آنے والی سلیب بھی اقبال کے پیغام کو اقبال کی شہرت کا باعث قرار دیں گی؟ اور کیا اگر اس پیغام کی جزئیات متروک ہو جائیں تو اقبال کی شہرت بدستور قائم رہ سکے گی؟

اگر ہم اقبال کے پیغام کو غور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ اقبال کا پیغام ایک مخصوص تہذیبی صورتِ حال کی وضاحت کے لیے دو محاذ قائم کرتا ہے جو اصل میں ایک ہی پردہ گرام کے دو حصے ہیں۔ ایک محاذ یورپ کے تہذیبی عروج کی نفی کرتا ہے اور اس نفی کے استحکام



کے لیے مغربی تہذیب کے بارے میں بے دریغ فکر و شبہات پیدا کرتا چلا جاتا ہے اور  
 کہتا ہے کہ یورپ کی تہذیب ہی شخصیتِ محض ایک ظاہری چمک ہے، وہ اپنے باطن میں کھوکھلی  
 ہے۔ بدن کی پجاری ہے اور عشقِ ماضی سے محروم ہے، استعماری رجحانات، سامراجی پسند  
 اور اپنے مال کے لیے مشنریوں کی تلاش یورپی تہذیبی عزت کی مختلف صورتیں ہیں۔۔۔ یہ  
 بتائے گئے کہ بعد اقبال اشارہ کرتا ہے اور تیسرے اس کی شاعری میں متواتر وجود ہے۔  
 کہ تم جس بدن کے پرست نہیں ہو، ہم شخصیت کو محض شخصیت ظاہری تسلیم نہیں کرتے،  
 ہم انسانوں کو گرد و پیش میں باطن کے عادی نہیں ہیں، ہم استعمار کے ماننے والے نہیں  
 ہیں بلکہ امن، در صلح کے پیادے ہیں۔۔۔ جب ہم یورپی انسان سے اس قدر مختلف ہیں  
 تو پھر ہمارے لیے کونسا راستہ ہے؟ وہ راستہ ہمارا اپنا راستہ ہے۔ ہماری اپنی  
 شخصیت اور ہمارا اپنا سہ، یورپی شخصیت، طرز فکر اور یورپ کی راجدانی سے ہٹ کر ہے۔  
 تو تر کے ذریعے اس اشارے کو سمجھ کر نے کے بعد اقبال اپنے پرگرم کا دوسرا محاذ چھیڑتا  
 ہے جو مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی مشکلات کا محاذ ہے۔ اس محاذ پر وہ سب کچھ لگا دیتا  
 ہے اور یہاں پہنچ کر ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی شعری شخصیت کتنی غم ناک ہے، کربا نگیز  
 اور بے تاب ہے۔ وہ اپنے آپ سے باہر نکل کر لوگوں، قوموں، نسلوں، علاقوں، مطلقاً  
 ساحلوں اور صحرائوں، ان دنیاؤں میں جنہیں جغرافیہ ملک ملک سے جدا کرتا ہے پھیل جاتا  
 ہے، ان کے دکھ اور غنا کیوں کو اپنے سب پر وارد کر لیتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے ان  
 مختلف اکائیوں سے جو ترکوں، عربوں، ایرانیوں، افغانوں، مصریوں اور مغرب اقصیٰ  
 کے رعبے والوں سے پیدا ہوتی ہیں ایک واحد اکائی کو اخذ کرتا ہے۔ اس اکائی کو ہم  
 مسلمان کے ایک ہونے کے احساس کی شکل میں جانتے ہیں اور تصورِ امتِ اسلامیہ  
 بھی کہتے ہیں۔۔۔ لیکن اصل صورت اتنی سیدھی اور آسان نہیں ہے، یہ تصور  
 تصور کی حیثیت میں قریباً واقعی دکان دینہ اور پیار ہے، لیکن حقیقت تصور کے مانند اتنی

خوب صورت نہیں ہوتی، حقیقت کی اپنی شکلیں بے شمار ہوتی ہیں۔۔۔ اقبال کے پیغام کا یہ حصہ جس زمانے سے تعلق رکھتا ہے اس زمانے میں مسلمانوں کی تاریخ یورپی نظریہ قومیت کی گرفت میں تھی اور اس کے ساتھ ساتھ مختلف ٹکڑوں میں تقسیم بھی ہو رہی تھی۔ مسلمانوں کی تاریخ کا ایک باب ختم ہو رہا تھا اور دوسرے باب کے مرتب ہونے کے مواقع مرہوم تھے عثمانی خلافت جو ملت اسلامیہ کے تصور کو سیاسی سالمیت دیتی تھی، لیکن اس سے کہیں زیادہ مسلمانوں کی تہذیبی سرگزشت کا سلسلہ بھی قائم رکھتی تھی اپنی زندگی کے آخری برس پورے کر رہی تھی۔ اگر ہم عثمانی خلافت کو محض ترکوں کی حکومت سمجھیں تو مسئلہ کی جذباتی مضحکہ کی واضح نہیں ہوتی۔ مہندوستانی مسلمانوں کا انداز فکر شریعت کے تحت خلافت تھا۔ ان کے نزدیک عثمانی خلافت اسلامی تاریخ کے تسلسل کی علامت تھی اور اس طرح خلافت راشدہ کی سیاسی سطوت کی جانشین تھی جو دسینے سے دمشق، دمشق سے بغداد، بغداد سے قاہرہ اور بالآخر قاہرہ سے مستقبل پہنچی تھی۔۔۔ مسلمانوں کی تہذیبی اور سیاسی مشکلات کا یہی علاقہ بنتھا۔ واقعات کہاں کے درست ہیں مگر میں جانچنے کے لیے پہلی جنگ عظیم کے سیاسی اور اقتصادی نتائج کو سامنے رکھتا ضروری ہے۔ پہلی جنگ عظیم نے جہاں جرمنی کو شکست دی، وہیں اس نے مسلمانوں کی دنیا میں نئے مسائل بھی پیدا کیے۔ انتداب، قبضہ، اقتصادی مراعات اور مشترک میادیت کے ذریعے یورپ کے تہذیبی عروج نے شمالی افریقہ سے لے کر بحرین اور آبا دان تک کا علاقہ اپنے زیر نگین کر لیا اور اس صورت حال سے مسلمان ملکوں میں ایک نئی ذہنیت رونما ہوئی جو جغرافیائی حدود میں قومی آئندگی پر اصرار کرتی تھی۔۔۔ اقبال کے پیغام کا وہ حصہ جو مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی مشکلات سے تعلق رکھتا ہے اس نئی صورت حال کی پیداوار ہے جو مسلمان قوموں کی سیاسی شکستوں سے مدنا ہوئی تھی۔ اگر اس صورت حال پر غور کریں تو معلوم ہو گا کہ اس جغرافیائی حدودوں کی گنجائش دینی ہے اور صورت کے بجائے تصور قومیت ابھرتا ہے۔۔۔ اقبال کے پروگرام کا وہ حصہ

جس کا ذکر کیا گیا ہے اسی اندیشہ پاک حقیقت حال کو زیر بحث لانا ہے اور بار تصور ملت کی طرف اشارہ کرتا ہے اس موقع پر یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آخر تصور ملت یا مسلمانوں کے ایک ہونے کے احساس سے مراد کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس احساس کو تاریخ سے الگ کر کے سمجھنا مشکل ہے۔ اس کا صحیح مفہوم یورپی تہذیبی عروج کی ٹکراؤ اور تصادم سے واضح ہوتا ہے۔ اقبال کے تصور ملت کا اصل مفہوم مسلمانوں کی تہذیبی وحدت ہے، کہ وہ اپنی تہذیب ..... اپنے ماضی، اپنے طریقہ فکر اور اپنے مذہب کے باعث اپنی الگ دنیا رکھتے ہیں جو نہ تو مشرق بعید سے کوئی علاقہ رکھتی ہے اور نہ یورپی دنیا سے اس کا کوئی رشتہ ہے۔ اس امر کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقبال مسلمانوں کی تہذیبی شخصیت کا عکس پیش کرتا ہے جس کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ یہ عکس زندگی کی جنگ لڑ سکتا، زندگی کی تسخیر کر سکتا ہے اور زمین پر صلح جوتی۔ پرہیزگاروں کی وحدت میں یقین رکھتا ہے۔ اقبال کے پیغام کا یہ تہذیبی عکس جس سے مسلمانوں کی نئی تہذیبی شخصیت ابھرتی ہے اس وقت زور دیا جاتا ہے جب ایک طرف مسلمانوں کی حیاتیہ اجتماعی اپنی زندگی اور تاریخ کا ایک باب ختم کرتی ہے اور دوسرا باب ابھی شروع نہیں ہوتا۔ اقبال کی بڑائی اس میں ہے اس نے ایک حقیقی اور نظر آنے والی سیاسی اور تاریخی صورت حال کو ایک ایسا تصور اور ایک ایسا تہذیبی عکس دیا ہے اور ایک ایسی تہذیبی شخصیت بنائی ہے جو اس دور کے پورے منظر کو خوب صورت بنا دیتی ہے۔ اقبال کا نام جب بھی مرے ذہن میں آتا ہے تو میری نگاہوں کے سامنے واقعات کی ایک خاص شکل گھوم جاتی ہے۔ ان واقعات کا جو ایک خاص زمانہ میں خلف مسلمان قوموں کو پیش آتے اور جن سے ان کی حالیہ تاریخ اور قومی شخصیت پیدا ہوتی ہے۔ مجھے اس دور سے خاصے میں جو خاص بات دکھائی دیتی ہے یہ ہے کہ اقبال مسلمانوں کی تاریخ کے جس دور سے پر لکھنے میں مصروف تھا، اس میں ان کی تاریخ کا ایک باب ختم ہوا تھا اور دوسرے کے آغاز کی صورت بھی ظاہر نہ ہوتی

تھی۔ اقبال نے اس موقع پر تصور ملت کو جو جغرافیہ اور طبعی تفاد توں سے بالا تر ہے ،  
 پیش کیا۔ لیکن جب ہم آج کی دنیا کا جائزہ لیتے ہیں اور مسلمان قوموں کی طرف دیکھتے ہیں  
 تو جو شے نظر نہیں آتی وہ تصویر ملت ہے۔ ہر مسلمان قوم اپنے مقامی جغرافیہ کی قید  
 میں ہے۔ "العرب للعرب" اور عرب غیر ملزم ایک طرف اور دوسری طرف ہر غریب  
 عرب مسلمان قوم اپنے لوگ مسائل اور قومی شخصیت کے تراشنے اور سلجھانے میں  
 مصروف ہے۔ دنیا کا نقشہ کچھ اس طرح تبدیل ہوا ہے کہ اس میں تصویر ملت فرقہ رانہ  
 سی بات نظر آتا ہے۔ جب کسی سے کہا جائے کہ مسلمان ایک تہذیبی اکائی ہیں تو جواب  
 ملتا ہے کہ آج کل تو دنیا ایک ہو رہی ہے، مسلمانوں کی تہذیبی کائی ہو سنے یا نہ ہونے کا  
 سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس زمانہ میں جب کثرۃ ارض پر انسان کی بقا زندگی اور موت  
 کے ڈر سے کامرکزی موضوع بن چکی ہے، مسلمانوں میں اپنی اپنی سوچ بوجھ کے مطابق اپنی  
 قومی شخصیتوں کا پیکر تراش رہی ہیں اور راکٹوں کی زد سے بچنے کے لیے یا مقامی خطروں  
 سے عمدہ براہوں کے لیے معاہدوں اور سمجھوتوں میں مشاغل ہو رہی ہیں اور وہ تصور  
 جو غیبِ جنرا نیائی اور تہذیبی نوعیت کا تصور تھا نہایت تیزی کے ساتھ زمانہ کے  
 نذرانوں کی نذر ہو رہا ہے۔ قومی ذہن قومیت کی الجھنوں میں مصروف ہے اور اس طرح  
 وہ جان پہچان مفقود ہوتی جا رہی ہے جو ملت کے تصور سے وابستہ ہے۔ اقبال جس  
 زمانے میں پیدا ہوا تھا وہ زمانہ ملتِ اسلامیہ کے تصور کا قائل تھا اور آج مسلمان  
 قومیتیں ظاہر ہو چکی ہیں لیکن وحدتِ ملتِ اسلامیہ کا تصور محجور ہوا ہے۔ اقبال کی  
 ہیئت اس بات میں ہے کہ وہ ملت اور قومیت کے سنگم پر پیدا ہوا ہے۔ وہ ملت  
 اسلامیہ کا آخری بڑا شاعر ہے اور جنرا نیائی قومیتوں کے لیے ایک ایسی بڑی علامت  
 ہے جو نو عمر مسلمان قوموں کو رد کئے ہوئے کہتی ہے:

”میری طرف دیکھو! میرے ذریعے ملتِ اسلامیہ کا ایک تصور تمہاری



و ساقی میں سہتے ! کیا تم اس سچائی کا ایک حقہ نہیں ہو جے۔  
اقبال کی اہمیت اس سچائی کے انداز میں ہے اور اسی سچائی کے اظہار میں اس  
کی شہرت کا ایک بہت بڑا راز بھی ہے !

۳

اگر ہم اقبال کی ذہنی اور فکری زندگی پر درکس کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ وہ مستند  
حالی، بعد از غدر کی اردو غزل اور فلسفہ تصوف کے زمانے میں پیدا ہوا تھا۔  
اگر ہم مستند حالی، اردو غزل، اور فلسفہ تصوف کو ایک ساتھ دیکھیں تو درجہ نظر  
آئے گی یہ ہے کہ اس میں زمین کی نفی ہے اور وزیست کا اعلان ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ  
تینوں زمین پر انسانی وجود کو زندہ حقیقت تسلیم کر کے شعری سورج بیکار کا مضمون نہیں بناتے،  
زمین ان کے شعری حدود اور بنیاد سے بھر خارج ہے اور اسی لیے انسانوں کی حیات عمومی ان کی  
خیریت میں نہیں آتی، اگر ان سے پرچھا جائے کہ کیا زمین انسان کا وطن ہے؟ تو کہیں گے "جی ہاں"  
ان سے کہا جائے کہ کیا زمین دل کش نہیں ہے؟ تو وہ جواب دیں گے کہ ہر دلکش چیز مر جاتا ہے  
والی ہے اور اگر ان سے پرچھا جائے کہ کیا انسان زمین پر آکر خوش نہیں ہے؟ تو وہ بتائیں گے  
کہ خوشی تو ایک پردہ ہے جسے دانشور قبول نہیں کرتے !

اپنی روایات کے ان خدوخال کو دیکھتے ہوئے جب ہم اقبال کی طرف لوٹتے ہیں تو ہمیں  
ایک عجیب و غریب تبدیل نظر آتی ہے اور وہ تبدیلی یہ ہے کہ اقبال زمین کو اپنی شعری سورج  
بیکار کا مرکز سمجھتا ہے۔ وہ زمین کو رد نہیں کرتا اور زندگی کو روایتی زاویے سے بھی نہیں دیکھتا  
یہ سب باتیں اسے اپنے ہم عصروں اور اپنے آئندہ والوں سے مختلف ضرر دہکتی ہیں تاہم  
ایک حقیقت یہ بھی ہے کہ وہ اپنی طبیعت کی گہرے زمین میں "اور تو" کو مستندداشت  
کی طرح یاد رکھتا ہے، "من و تو" سے جتنی بھی جذباتی اور شعری زرخیزی پیدا ہوتی ہے وہ  
اس کی غزلوں کو قد آور مضمون دیتی ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ زبان کی شاعری کی اس سطح

”من و تو کی غزل ہے، تو یہ غلط نہ ہوگا۔۔۔۔۔ لیکن میرا اشارہ اس کی نظموں کی طرف ہے جن میں مجھے بہت سی شعری سطریں دکھائی دیتی ہیں۔ تہ در تہ، بہت اشعار، محاکات، علامتیں اور تصورات باہم مل کر ایک کاسک تصویر اور عکس کو پیدا کرتے ہیں سب سے نیچے اور بنی سطح پر مسلمانوں کی تہذیبی اور سیاسی مشکلات کا منظر ہے جس پر ایک گہرا غناک رنگ جو تدریجاً زیادہ لطیف اور پرسوز ہوتا چلا جاتا ہے پھیلا ہوا ہے۔ اگر ہم اپنے خیال سے تھوڑا سا کام لیں تو ہم بے شمار لوگوں کی دھڑکنیں، خواہشیں، اذیتیں اور بے تابیاں محسوس کر سکتے ہیں اور ان کو اپنی آنکھوں کے سامنے دکھ سکتے ہوئے دیکھ بھی سکتے ہیں، اس سطح پر جو لوگ ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں وہ عرصہ ہوا رخصت ہو چکے ہیں لیکن ان کی دنیٰ لطیف لغظوں میں بدستور موجود ہے۔ آپ کہیں گے کہ اس اجتماع کا نظموں میں کیسے درود ممکن ہوا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ اقبال کی داخلی شخصیت خود کو اس اجتماع میں تحلیل کر چکی ہے۔

اس سطح کے اوپر حوفا نہ شاعری کی علامتیں پھیلی ہوتی ہیں جن میں ساقی، شراب، ٹبل، بسل، محبوب اور اس نوع کی دوسری تشبیہوں کا کھلا استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے بعد محاکات دکھائی دیتے ہیں ان میں واقعات کو بلا کے مرکز ہی کر دیا گیا ہے اور عشق کے فلسفے کی توجیہ بھی داخل ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے ماضی کی تاریخ ورق و ورق پھیلتی چلی جاتی ہے جن میں بادشاہ، دانشور، کشورکشاد اور ایسے دانا لوگ شامل ہیں جو کائنات کے دار کو سمجھنا چاہتے ہیں اور اپنی اپنی دسترس کے مطابق اس گروہ کو کھوسنے میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔ اس سطح پر اگر ہم رک جائیں اور ارد گرد دیکھیں تو یہیں دور دور تک پھیلی ہوئی وادیاں نظر آتی ہیں جن میں شاہ سوار اور جوان مرد سپاہی نظر آتے ہیں، یہ کون ہیں؟ شاید ہم پوچھیں! ان کے بارے میں صرف یہی جواب مل سکتا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو سچائی کا پیغام ملے کر دنیا میں نکلے

اور دنیا کو ایک نئی تہذیب سے واقف کرنے میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔ ان دونوں میں دور دور تک ایک تہذیب کے رخصت ہونے کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔ مسجدیں جو ویران ہیں۔ ایران جہاں اب کسی کے قدموں کی چاپ نہیں گونجتی، ملک جو اب قدمروں کے قبضہ قدرت میں ہیں۔ جب ہم اس تصویریں اور شعری سطح کو بار کرتے ہیں تو ہمیں اپنی مذہبی دنیا کے بڑے بڑے پیغمبر دکھائی دیتے ہیں۔ ان میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اسماعیل اور ابراہیم (علیہم السلام) شامل ہیں۔ اس موقع پر یاد رہے کہ اقبال کے لئے ہوتے سب کے سب محاکات اور اشارات اوصافی ہیں۔ یعنی انہیں خاص خاص صفات اور اوصاف کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام پر شاید اس لیے اصرار ہے کہ انھوں نے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات دلائی اور انھیں ایک نیا ملک سونپا تھا، ابراہیم علیہ السلام کو اپنی اطاعت کے لیے ابراہیم علیہ السلام کو اپنی خود مپڑگی کے لیے اس شعری متوازنے میں دکھایا گیا ہے۔ جب ہم اور اوپر دیکھتے ہیں تو ہمیں روح ارضی، بہشت سے نکلتا ہوا آدم اور فرشتوں کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اور پھر جبرائیل اور ابلیس دکھائی دیتے ہیں اور ان سب کے اوپر اہرن اور یزدان کے اشارے نظر آتے ہیں! اگر ہم اس شعری عکس کو اپنی روایات کے شعری اند شعری خاکسے میں جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے رکھ کر دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ عکس کسی ماورائی دنیا سے تعلق نہیں رکھتا۔ اور نہ زندگی کی فنی ہی کرتا ہے اور نہ رذیست کا باعث بنتا ہے۔ اس عکس کا مرجع نہ میں ہے اور نہ میں پر ایک تہذیب کی کہانی کے جملہ کرداروں کی وساطت سے زندگی کی جدوجہد اور متضاد طاقتوں کے قصار دم اور غلط فہمی کو پیش کیا گیا ہے۔ اور جہاں تک نہ میں کو قبول کرنے کا تعلق ہے نہ میں ہی کو مرکزی حیثیت دی گئی ہے جس میں ایک اچھے انسان کی تعریف فراہم کرتے ہوئے اچھائی اور برائی کی قوتوں کو مخصوص مقصد کے لیے بے نقاب کیا گیا ہے۔ اچھائی

کی طاقت وہ ہے جو زندگی کو زندہ رہنے کی صلاحیت کے طور پر قبول کرتی ہے۔  
اور برائی کی طاقت وہ ہے جو اس صلاحیت کا انکار کرتی ہے اور ٹھہراؤ کا سبب  
بنی ہے !

۴

یہاں تک میں نے ایک ایسے تقییدی انداز کو استعمال کیا ہے جو اقبال کو اپنی  
احساس سے منسلک کرتے ہوئے اس کی شاعری کو اس اعتبار سے ایک نمائندہ  
حیثیت دیتا ہے۔ اب میں اقبال کی شاعری کے اس حصے کا ذکر کرتا ہوں جہاں اقبال  
اجتماعی احساس کو اپنے آپ میں جذب کرتے ہوئے صرف اپنی طبیعت کی نمائندگی  
کرتا ہے۔ اس طرح اجتماعی احساس کی پیش کش بھی ممکن ہوتی ہے اور اس کی شعری  
طبیعت اپنا منفرد انہار بھی ڈھنڈے لیتی ہے۔ یہ صورت اقبال کی شاعری کے ایک  
مختصر حصے میں دکھائی دیتی ہے لیکن اقبال کی ساری شاعری کو ایک لہجہ عطا کرتی ہے۔  
یہ حصہ فلسفہ تصرف کے اجزاء "من و تو" کے شعری استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر  
ہم "میں اور تو" کی اساس کو اپنی علاقائی صوفیائی شاعری میں تلاش کریں تو نظر  
آئے گا کہ "من و تو" بحیثیت میں اور تو کے استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ مذہب عشق کی  
ذیل میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی "من و تو" کی واردات عشق کی واردات بن جاتی ہے  
ایسی صورت میں علاقائی زبان کے صوفی شاعر "من و تو" کے دو متقابل نقطہ فرض  
کر لینے کے بعد درمیانی فاصلے کو کرب، دکھ، جسمانی تکلیف، دلی اندوہ اور نہ مین  
سفر نامے کی بے رنگی اور اس قسم کی دوسری تفصیلات سے پر کر دیتے ہیں۔ اس حالت  
میں یہ ہوتا ہے کہ تو کی ضمیر مخاطب تفصیل کر رہا اور میں کی حالت  
کرب کے سامنے دھندلا جاتی ہے اور اس کی حیثیت ثانوی رہ جاتی ہے۔ اس  
سلسلے میں ایک بات قابل ذکر ہے کہ ہجرا اور فراق کے ذریعے جو مفہوم دستیاب ہوتا



ہے یہ کہ ساری کلیفیں صرف اس لیے ہیں کہ وہ پاس نہیں ہے اور اگر وہ "پاس آجائے تو خوشی اس کے ہمراہ لوٹ آئے گی" دوسرے لفظوں میں ساری تعلیم کا باعث رخصت محبوب ہے۔ بعض علاقائی صوفی شاعروں کو پڑھتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ رخصت محبوب، جیسے ہی کے دوران میں نہیں بلکہ پیدائش کے ساتھ رونما ہوتی ہے۔ اگر ہم محبوب کی رخصت کو اس طرح تسلیم کر لیں تو معلوم ہوگا کہ رخصت اصل میں روح کل سے طرح انسانی کی علیحدگی میں مضمر ہے۔ اذن میں پرچینا اسی لیے تعلیم وہ بھی ہے۔ اقبال کی شاعری میں فلسفہ "من و تو" مردہ صورت میں موجود ہے لیکن اس کی تفصیل میں سے مذہب عشق کی ضروریات کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اس طرح "من و تو" کے متقابل نقطوں کے درمیانی فاصلے سے کرب اور حالت کرب کو محو کر دینے سے "تو اور میں" کو ایک دوسرے کے آئنے سے گرنے میں آسانی ہو گئی ہے اور اس طرح ضمیر مخاطب سے گفت گو کرنے میں بے باکی شناسائی اور نزدیکی ممکن ہوتی ہے۔ اقبال کی شاعری میں "تو" کئی ایک اشاروں کے مابین گزر رہا ہے اور اس عجب پھیلائے ہوئے کی علامت لاسے مشابہ ہے کہ جتنی "تو" سے انسان مراد ہے۔ کہیں وہ طاقت جس نے رات کے اندھیرے پر پید کیے، کہیں تو سے مراد وہ نیک دل قوت ہے جو انسان کی رہنمائی کرتی ہے۔ کہیں محض ایک ضمیر مخاطب ہے جو کسی بھی سیکر اور تصور کے لیے درست ٹھہرائی جاسکتی ہے۔ میں اور تو کے درمیان جس نوع کا رشتہ پیدا کیا گیا ہے وہ تجسس خواہش اور شکایت کا ہے اور اس کی نفسیاتی، طبعی اور دلی دار واقوں کو اس رشتے پر پھیلاتے ہوئے زیادہ سے زیادہ واضح، درجہ نیلے تجربات کی شکل دی گئی ہے۔

اقبال کی شعری شخصیت کی اصل پہچان اقبال کی اپنی اور صرف اپنی طبیعت ہے سب باتوں کے قمع نظر کہ اقبال کیا ہے اور اس نے شعر اور سنج بچار میں کتنی

جتنی حاصل کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال و دوسرے شاعروں سے صرف اس لحاظ سے  
 اور منفرد اور دلچسپ ہے کہ ان کی طبیعت ان سے جدا ہے۔۔۔۔۔ شاعر اپنے ماحول  
 سے بہت سی باتیں لیکھتا ہے اور ان کو پیش کرتا ہے۔ مگر طبیعت تو وہ کسی سے مستعار  
 نہیں لیتا۔ اس سے بھی انکار نہیں کہ ماحول طبیعت کو متاثر کرتا ہے لیکن طبیعت کا جھکاؤ  
 اور طبع کا میلان تو اس عقیدے کی تائید کرتا ہے کہ شاعر مبتلا نہیں پیدا ہوتا ہے۔ اقبال اپنی  
 طبیعت کے اعتبار سے کلاسیکی فارسی شاعروں کی بجائے کلاسیکی عربی شاعروں سے زیادہ  
 مشابہت رکھتا ہے۔ اور اسی مشابہت سے اس کی طبیعت کا رنگ بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً  
 فارسی اور عربی شاعر دونوں احساس فنا کو مضمون شاعری کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ لیکن  
 دونوں کے طریقوں میں فرق ہے۔ عربی شاعر احساس فنا کو تغیر اور تبدیلی کا عمل سمجھتے ہوئے  
 اس پر یادداشتوں کی تصویر کشی کرتا ہے۔ زندگی کے بارے میں سوچتا ہے۔ منظر کشی سے  
 خوش ہوتا ہے۔ اور اس طرح احساس فنا کے منفی رد عمل کے مقابلے میں ایک ایسا احساس  
 پیدا کرتا ہے جو فنا کو ایک خاص انداز میں روکنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے  
 عین برعکس فارسی شاعر احساس فنا کو یا تو درزیست میں قبول کرتا ہے۔ یا محض کوشش اور غور  
 مسرتوں سے پر کرنا چاہتا ہے۔ یا چین کی خوبصورتیوں کا ذکر کرتا ہے۔ اور احساس فنا کے مقابلے  
 میں اپنی کمزوری کا احساس رکھتے ہوئے غم زدہ ہوتا ہے!۔۔۔۔۔ اب اگر احساس فنا  
 کے دیا تو کا مقابلہ کیا جائے تو یہ دباؤ فارسی میں زیادہ محسوس ہوتا ہے اور عربی میں کم!۔۔۔۔۔  
 اقبال کی شعری طبیعت اس خدو خال کے ساتھ بالی جبریل میں ظاہر ہوتی ہے!۔۔۔۔۔

شعری طبیعت کا ذکر کرتے ہوئے ہمیں یہ بھوننا نہ چاہیے کہ وہ حیات مستعار سے  
 سخت متاثر ہے اور اس کے باوجود کہ باگباز میں اس نے موت کو فلسفہ غم اور حیات  
 ابدی کے عقیدوں سے رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ حیات مستعار کو فراموش کرنے میں  
 کامیاب نہیں ہو سکا اس لیے ناپائیدار ہونے اور اپنے عشق کے مقام و وقت و جہم اور

فرماندہیں پائندہ ہونے کی سخت شکایت ہے۔ انسان، اس کے نزدیک زمین کا وارث تو ہے لیکن انسان کی تقدیر رحلت اسے مایوس ہے! ان جزئیات کو مد نظر رکھتے ہوئے جب ہم اس کی شاعری میں ایک عظیم الشان ہمیشگی کا حیرتوں کے باوجود قائم ہے، اگر اسے اس پاس ہے تو اس سے ایک واضح تقابلی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ جو اقبال کے لیے گوہر سوزنا دیتی ہے۔ سوز کا ایسا لہجہ، اقبال کے کلام کو خوبصورت بناتا ہے۔ اور تصورات کو شعری صورت بخشنے میں مدد دیتا ہے۔ جب یہ رنگ پھیکا پڑ نہ لگتا ہے تو صرف تصورات رہ جاتے ہیں۔ اور شاعری ماند پڑنے لگتی ہے! ضرب کلیم، ارمان، جان بیکھی، چیزیں ہیں اور اقبال کی آرا کا مجموعہ ہیں۔ ان دونوں میں شاعری بہت ہی کم ہے اور ایسا لگتا ہے جیسے شعری طبیعت کا سوز، جسے خلافتِ تحریر کی ناکامی نے آگ کی طرح بھڑکا دیا تھا۔ یہاں تک پہنچتے پہنچتے کم ہوجاتا ہے!

## ۵

اب میں اقبال کی شعری سطر کا ذکر کرتا ہوں جہاں تک لفظوں ترکیبوں، بندشوں اور شعری فقروں کا تعلق ہے اقبال پر فنی مہارت ختم ہے۔ وہ اختصار کا بہت بڑا استاد ہے اور اختصار کا بہت بڑا استاد ہے اور اختصار کے لیے اضافتوں کا کھلا استعمال کرنا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے اس کی ترکیبیں اضافتوں سے بنتی ہیں، وہ لفظوں کی کڑنگی کو ناپسند کرتا ہے۔ ایسی اصوات جن پر سنسکرتی مادے کا اثر ہے مثلاً ڈھ، ٹھ، مبد وغیرہ اس کی شاعری میں بہت کم مستعمل ہیں۔ اس کے الفاظ ملائم، نرم اور خوبصورت ہیں۔ اگر کسی طرح یہ الفاظ، لفظوں کی بجائے پتھر بن سکتے تو عجیب نہ تھا کہ ہم اپنی آنکھوں کے سامنے سرور کی بھی جھوٹی بکوفی عظیم الشان عمارت دیکھتے۔ اس ضمن میں اقبال کی صنایع بے نظیر ہیں۔ اس کے ہاں نالائہن سرسے ہی سے مطلق ہے۔ لفظوں کی نشست متوقع، مناسب اور صحیح ہوتی ہے! اسلوب کو دیکھ دیکھ کر حیرت ہوتی

ہے کہ ایسا دلگیر اور طاقتور طرزِ بیان کس بے ساختگی سے تخلیق ہوا ہے۔ اور حیب ہم اس اسلوب کے ہر اہ شعری فیسرین کی سنجلی کو بھی دیکھنے میں تو فن اور فن کار دونوں کی بڑائی اور عظمت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اقبال کی شعری سطر نسخ کی خطاطی کے مانع صاف، پگھلی اور طاقتور ہے جس میں کسی قسم کی رکاوٹ کا احتمال نظر نہیں آتا۔ اس شعری سطر کا حسن اپنا ہے۔ یہ نمونہ دردن کے باہمی ٹکرات سے پیدا ہوتی ہے حروف کی سطح پر اسفاروں اور تسویرات کو چپا کر دیتی ہے اور جس بھی شے کو اپنی لپیٹ میں لینی ہے وہ مصرع اور اشعار بن جاتی ہے۔ بانگ درا سے ضرب کاہم تک پہنچتے ہوئے ہمیں اس شعری سطر کی صد حلیوں کا پورا پورا علم ہو جاتا ہے اور ایسے محسوس ہوتا ہے جیسے یہ سطر تاء کے ہاتھ میں ایک طعن قدرت ہے جسے وہ حب بھی اور جاں بھی چاہے کامیابی سے استعمال کر سکتا ہے۔ اگر قیاس کے پاس یہ شعری سطر نہ ہوتی تو اس کے ہاں مضامین بھی شروع اور بلند مرتبت نہ ہوتے: اس کی پہنچ کا اس قدر دور رس ہونا اسی قدرت کے باعث ہے جو زبان کی صلاحیتوں نے شعری سطر کی شکل میں اسے پیش کی تھی۔

یہاں تک جو کچھ میں نے کہا ہے وہ کہہ چکنے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ میں نے اس مضمون کو اقبال کی شہرت کا باعث کیوں کہا ہے؟ مجھے غالباً اس سوال کے جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو باتیں میں نے اقبال کے بارے میں کہی ہیں وہ اس کی شہرت کی وضاحت بھی کرتی ہیں۔ میں نے اس مضمون میں تنقید کو جس طرح استعمال کرنے کی سعی کی ہے اس میں اقبال کی حیثیت ایک شاعر اور فن کار کی ہے۔ اور یہی میرا مقصد تھا۔ اقبال نے اپنے آپ کو کئی ناموں سے پکارا تھا اور اب بھی ہم اسے کئی ناموں سے پکار رہے ہیں۔ نام بدلتے رہیں گے۔ لیکن وہ جس لباس میں ہمارے ساتھ موجود ہے وہ بدستور شاعر اور فنکار ہی کا لباس رہے گا۔ ضرورت اس لباس کو دیکھنے کی



ہے اور جب تک لفظ کی یہ شہادت قائم ہے اس کی شہرت کے زاویے بدستے  
 رہیں گے۔ لیکن یہ حقیقت نہ بدستے گی۔ کہ وہ افراط کو استعمال کر لے والا استاد شاعر تھا  
 جس نے ایک گز دستے ہوسے دور کی تصویر کشی کی اور آسنے والی نسلوں کے لیے ایک  
 کاسمک فکس پیدا کیا جس میں ایک دور کی تاریخ رکھتی ہے اور نئے دور کی تاریخ اپنے  
 ادراک اٹھتے نکلتی ہے۔ اقبال کی شہرت کا راز اس کا سمک فکس میں ہے۔

---

ہے کہ ایسا دلگاہیز اور طاقتور طرزِ زبان کس بے ساختگی سے تخلیق ہوا ہے۔ اور جب ہم اس اسلوب کے ہمراہ شعری انیسپریشن کی پختگی کو بھی دیکھتے ہیں تو فن اور فن کار دونوں کی بڑائی اور عظمت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اقبال کی شعری سطر نسخ کی غلطی کے مانند صاف، الجلیبی اور طاقت ور پہنچتے ہیں کسی قسم کی برکاد کا احتمال نظر نہیں آتا۔ اس شعری سفر کا حسن اپنا ہے۔ یہ تخیل اور زبان کے ماہی ٹکرات سے پیدا ہوتی ہے حروف کی سطح پر اسعاروں اور تصورات کو چپ کر دیتی ہے اور جس بھی شے کو اپنی لپیٹ میں لیتی ہے وہ مصرع اور اشعار بن جاتی ہے۔ بانگ درا سے ضربِ کیم تک پہنچتے ہوئے ہیں اس شعری سفر کی صلاحیتوں کا پورا پورا علم ہو جاتا ہے اور ایسے محسوس ہوتا ہے جیسے یہ سفر شاعر کے ہاتھ میں ایک فلسفی دست ہے جسے وہ حسب بھی اور جاں بھی چاہے کامیابی سے استعمال کر سکتا ہے۔ اگر اقبال کے پاس یہ شعری سر نہ ہوتی تو اس کے ہاں مضامین بھی شروع اور بند مرتب نہ ہوتے۔ اس کی پہنچ کا اس قدر دور رس ہونا اسی قدرت کے باعث ہے جو زبان کی صلاحیتوں نے شعری سطر کی شکل میں اسے پیش کیا تھا۔

یہاں تک جو کچھ میں نے کہا ہے وہ کہہ چکے کے بعد سواں پیدا ہوتا ہے کہ میں نے اس مضمون کو اقبال کی شہرت کا باعث کیوں کہا ہے؟ مجھے غالباً اس سوال کے جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو باتیں میں نے اقبال کے بارے میں کہی ہیں وہ اس کی شہرت کی رضا حت بھی کرتی ہیں۔ میں نے اس مضمون میں تنقید کو جس طرح استعمال کرنے کی سعی کی ہے اس میں اقبال کی حیثیت ایک شاعر اور فن کار کی ہے۔ اور یہی میرا مقصد تھا۔ اقبال نے اپنے آپ کو کتنی ناموں سے پکارا تھا اور اب بھی ہم اسے کتنی ناموں سے پکارتے ہیں۔ نام بدلتے رہیں گے۔ لیکن وہ جس لباس میں ہمارے سامنے مر جاتا ہے وہ بدستور شاعر اور فنکار ہی کا لباس رہے گا۔ ضرورت اس لباس کو دیکھنے کی

ہے اور جب تک لفظ کی یہ شہادت قائم ہے اس کی شہرت کے زاویے بدست  
 نہیں گئے۔ لیکن یہ حقیقت نہ بدست گئی۔ کہ وہ الفاظ کو استعمال کرنے والا استاد شاعر تھا  
 جس نے ایک گزرتے ہوئے دور کی تصویر کشی کی اور آئینے والی غزلوں کے لیے ایک  
 لاکھ عکس پیدا کیا جس میں ایک دور کی تاریخ رکھتی ہے اور نئے دور کی تاریخ اپنے  
 اوراق، پٹے لگتی ہے۔ اقبال کی شہرت کا راز اسی کا سمک عکس میں ہے۔

---

## اقبال کا نئی نسلوں کے ساتھ تعارف

ہماری نئی نسلوں نے جس فکری فضا میں سانس لینے کی ابتدا کی ہے اس میں کثرتوں کے بدستے ہوئے رشتے کچھ ایسے ابھر رہے ہیں کہ ان کے لیے اپنے وجود کو پہچانتا قدسے دشوار ہو رہا ہے۔ اور ایک ایسی صورت پیدا ہوتی ہے جہاں بدستے ہوئے رشتوں کے حوالے سے وجود کی شناخت کا آغاز ہوا ہے۔ یہ ایک عجیب کیفیت ہے جیسے کوئی شخص اپنے سمیٹے پھیلنے پرستے ساتھ سے اپنا قد اور اپنی شخصیت اخذ کر رہا ہو۔ کثرتوں کے رشتے بار بار میں چکی ہوئی روشنیوں کی طرح آدمی کو زوایوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اور آدمی اویوں کی بدلتی ہوئی نگہوں میں کبھی نقطہ کبھی لکیر اور کبھی دھبہ بنتا ہے۔ اور کوئی شخص اپنے وجود کو یوں تفریق ہوتے ہوئے شاید نہیں دیکھ سکتا۔ ایسے عجیب و غریب ماحول میں ایک بات صاف واضح ہوتی ہے کہ کثرتوں کی حکمرانی سے "میں" کے قد و قامت میں تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ اور اس وقت "میں" کے حذف ہونے کی صورت حال ہمارے سامنے ہے۔ اور کون کہہ سکتا ہے کہ آنے والے کل میں ضمیر منکلم جو ہماری تاریخ کا عصری نشان ہے اپنے وجود کے حذف ہونے سے اسی طرح ناپید ہو جائے جیسے برقی صدیوں کے زیر اثر ذاتی



یا دواشت اور پھر اجتماعی یا دواشت دونوں ناپید ہو جاتی ہیں۔ اس مرحلے پر اقبال کا نئی نسلوں کے ساتھ تعارف ضمیر شکم کو ایسے آشوب سے بچانے کے لیے ضروری ہے اور اس تعارف کے لیے میں نے ذہنی نظم کی مستند بنیاد نامہ کو منتخب کیا ہے !

بشیر احمد ڈار نے انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر کے لیے بندگی نامہ کو انگریزی میں ترجمہ کرتے ہوئے لفظ بندگی کو غلامی کہا ہے اور بندگی کو فکری اور غلامی کے مترادف قرار دیا ہے۔ ایک اعتبار سے ایسا ترجمہ درست دکھائی دیتا ہے، لیکن اقبال کے تاریخی فلسفے کی روشنی میں یہ لفظ محض غلامی اور اطاعت کے معانی نہیں دیتا۔ بندگی دراصل اس عمل اور رشتے کی وضاحت ہے جہاں دغا کے دائرے میں کوئی فرد اپنے بنیادی رابطے سے کٹ کر کسی نئے رابطے کے ساتھ خود کو مسلک کرتا ہے۔ بندگی انحراف اور وابستگی کے عمل کا نام ہے۔ بندگی کا ایسا مفہوم غالب میں بھی بخوبی دکھائی دیتا ہے۔ یہ مفہوم عام زبان میں اپنوں کو چھوڑ کر غیروں کا بندہ بن جانے سے ظاہر ہوتا ہے۔ حق مطلق کو ترک کر کے فرد کا بندہ بن جانے سے جس نوع کی بندگی مراد ہے وہ ترک تعلق اور وابستگی کی نقل و حرکت ہے جسے منفی عمل کے طور پر سمجھا جاتا ہے اقبال کی نظم بندگی نامہ اسلام کی نئی نسلوں کے ترک تعلق اور نئی وابستگیوں کی شعری وارثا ہے، اور اس نظم کے سامعین کو جو وہ زمانے کی نو عمر نسلوں سے مرتب ہوتے ہیں۔

بندگی نامہ، دو منظروں کی شعری دستاویز ہے۔ اور ایسے انسانوں کی فکری اور فہمی سرگزشت ہے جو ان دو منظروں کے درمیان اپنے وجود کی نفی سے ناپید ہو گئے جس نئے وجود میں ظاہر ہو رہے ہیں وہ ایسے انسانوں کا وجود ہے جن سے ان کا ارادہ چھن چکا ہے۔ اور ارادے کے چھن جانے سے وہ جس منظر میں جینے پر مجبور ہو رہے ہیں وہ بندگی کا منظر ہے۔ ان کی یادداشت سے وہ بنیادی اور تاریخی

منظر فراموش ہو چکا ہے۔ جب وہ ارادے اور چناؤ کے مالک تھے اور تاریخ ان کے تابع تھی۔ وہ زندگی سے موت کے حلقے میں داخل ہو کر جسم کے بجائے سایہ بن چکے ہیں۔ بندگی نامہ موت کی واردات کو پیش کرتا ہے، اور اس کے کردار جسم سے ارادے کے چھن جانے کی کیفیت کو بیان کرتے ہیں۔ بندگی ارادے کو محصور کرنے کی ایسی ہولناک کہانی ہے جس کے تحت فرد جسم محض بن جاتا ہے، قومیں منڈیوں میں بدل جاتی ہیں اور تہذیب اپنی پہچان سے محروم ہو جاتی ہے۔ یہ کیفیت بندگی کے عمل کا منطقی نتیجہ ہے..... یہ تجربہ ہر اس قوم کے لیے ملنی پیدا کرتا ہے جو اپنی تاریخ کی وارث ہوتی ہے، اور زمین پر اپنی تاریخ کو قائم کرنے کی ذمہ داری قبول کرتی ہے۔ اقبال کا ہماری فلسفوں کے ساتھ تعارف اسی پس منظر کا طلب گار ہے اور ہم جو زمین پر اپنے قدم اٹھا کر چلتے ہیں۔ کب یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ پاؤں کے بڑھنے کے ساتھ کہیں ہمارا سر تو خم نہیں ہے۔ سر کا خم ہونا بندگی کے عمل کا تعارف ہے۔ اور قوموں کا جھکا ہوا سر مستقبل کی پیدائش میں کبھی کوئی مدد نہیں دیتا۔

اس سے پہلے کہ میں بندگی نامہ پر مزید کچھ کہوں یہ کہنا مناسب ہے کہ میں نے بندگی نامہ میں سے صرف اس نظم کا تعارف اور وہ حصہ منتخب کیا ہے جو غریب کے بارے میں ہے۔ نون لطیفہ اور فن تعمیر کو اپنے زیر نظر جاترے میں شامل نہیں کیا۔ بندگی نامہ کا انگریزی ترجمہ موجودہ زمانے کے سامعین تک پہنچنے کے لیے بے حد مفید ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ وہ آشوب جہاں زمانے میں ہے تغیر کے عمل کے تابع ہے اور تاریخ کے اندر کثرتوں کو تسلیم کر کے ضمیر مشکلم کی وحدت کو متاثر کرتا ہے۔ اس نظم کے حوالے سے بخوبی سامنے آ جاتا ہے۔

اب میں بندگی نامہ کے تعارف کا ترجمہ پیش کرتا ہوں۔

”دنیا کو آجال دینے والے جانتے

اپنے خالق سے کہا.....

میری روشنی رات کو دن میں بدل دیتی ہے... ایک وقت وہ تھا۔

جب ندرات تھی نہ دن تھا

اور میں وقت کی تہہ میں سورا تھا

میرے ساتھ کوئی تارا نہ تھا

اور تبدیلی اور بدلنے کی باتیں

میری سرشت کے لیے ناقابلِ فہم تھیں

سرحدیں میری روشنی سے ابھی نا آشنا تھیں

” اور ابھی سمندر میں

میرے دم سے لہریں بے چین ہونے سے قاصر تھیں.....

اور پھر انوس! خدا فوس

یہ سب کچھ بدل گیا اور جو تھا نہ رہا

وجود کے طلسم نے میرا اپنا آپ بدل دیا

تجلی کے ذریعے اور

ظہور کے بے تاب اثر کے تحت!

میں نے سورج سے چمکنے کے آداب سیکھے

اور زمین کی قیام گاہ کو روشن کیا

آہ کیسی قیام گاہ

آہ کیسی زمین

مشکوہ کے باوجود ناخوش

اور مسرت کے بغیر بے مسرت۔ زمین!

اس کا چہرہ بندگی کے اثر سے اجڑا ہوا  
اور اطاعت کے تابع بگڑا ہوا منہ۔ آہ یہ زمین !

اس کا انسان آدم  
پانیوں کی پھلی کی طرح جال میں گرفتار.....

اس نے اپنے خالق کو قتل کر دیا ہے  
اور انسان کی پوجا اختیار کی ہے  
جب سے اسے میرے رب تو نے  
میرا مقدر زمین کے ساتھ جکڑا ہے  
ہیں اس کے گردا گرد گھومنے سے شرمسار ہوں  
مٹی سے بنی ہوئی زمین

روح کی روشنی سے بے بہرہ زمین  
شوسج اور چاند کے ناقابل زمین  
کیوں نہ تو اسے خلاؤں میں بکیر دے  
اور اس ڈوری کو کاٹ دے جو بٹھے  
"اس کے ساتھ جوڑتی ہے  
ہیں جو آسمانی اشیاء ہیں، زمین کے ساتھ مربوط  
کیوں ہیں ؟

یا تو بٹھے میری پابندی اور خدمت سے آزاد کر  
یا اس کے خن و خاشاک سے

ایک نیا آدم گا۔ نیا انسان، نیا آدم !  
آہ میری ہمیشہ سے دیکھتی ہوئی آنکھ



اندھی ہو جاتی.....

اسے رب، میرے رب

اس زمین کو روشنی نہ دے، اُجالے سے محروم رکھ

اور نور اسے کبھی نہ چھو سکے ا

بندگی دل کو موت دیتی ہے۔

اور روح کو جسم کا بوجھ بنا دیتی ہے

بندگی سے نور مر رہا ہے کے اندر جیتے ہیں

اور جنگل کا شیر بے ضرر ہو جاتا ہے

السا فوں کے گردہ بکھر نے لگتے ہیں

اور گردہ کے افراد ایک دوسرے کے حلق پر حملہ کرنے ہیں

اگر ایک کھڑا ہے تو دوسرا

سجدے میں جکتا ہے

ان کے معاملات بغیر نظم کے پر اُگندہ رہتے ہیں

جیسے امام کے بغیر نماز

نیکی بھی راستہ بھول جاتی ہے

اور نیک رہنے کا ارادہ بھی دم توڑ دیتا ہے

خزائن کے بغیر دولت بھی

پتوں کو ترستے ہیں

اور موت کا خوف دروازے پر دستک دیتا ہے

”نیکی کے ڈالتے سے بے خبر شمر

نیکی کے نام سے موسوم ہے

وہاں۔ امد زندگی کی تمام تر عزتیں  
واقفیت کی مشاج ہیں.....

لوگ چہ پائے کی طرح  
گھاس اور دانے کی طلب کرتے ہیں  
ان کا ممکن امد

ان کا غیر ممکن دونوں دیکھنے کے لائق ہیں  
اور ان کے دن امد ہیضے

کیسے گزرتے ہیں؟ ان پر بھی نگاہ کرو  
کہ ہرگز بڑا ہوا دن آنے والے دن کا ماتم کرتا ہے  
اور جیسے ذرہ ذرہ وقت کی ریت سے گرتا ہے  
آہستہ آہستہ

یوں ان کی عمر کے لئے کٹتے ہیں.....  
صحرا کا تصور کرو جہاں عقرب اپنے ڈنک کے ساتھ  
تمہ درتمہ گشت کرتے ہیں

امد جس کی جیرنیاں  
اندھروں کو ڈستی ہیں اور بچھوٹوں پر حملہ آور ہوتی ہیں  
اور جس کی آندھیاں

دونہ رخ سے آگ حاصل کرتی ہیں  
اور یہ سب کیا ہے

ہلاکت کے اسم شیطان کے لیے برابر بڑھتا ہوا جواز آندھیاں  
کشتیوں کی طرح

ہواؤں کا رخ بدلتی ہیں  
اور آگ ہوا کے اندر ڈوب جاتی ہے

اور اس کے شعلے

آپس میں جذب ہو کر ضرب در ضرب پیدا ہوتے ہیں

اور دھوئیں کی دیوار

آگ کو تیز اور شدید تر کرتی ہے

آگ، ایسی آگ

جس کا لہجہ گرج اور غصہ طوفانی سمندر کی مانند ہے

اور ساحل پر

سانپ بل کھائے ہوئے سانپوں کو کاٹتے اور

ڈستے اور کچلتے ہیں

وہ سانپ

جن کے پھن لہر سے زیادہ زبردی ہے

اور اس کی آگ

لوگوں پر یوں حملہ کرتی ہے۔

جیسے دیوانے کتے انسانوں پر لپکتے ہیں

کتے

جو خوف کے اندر خوف ہیں

اور جن کے جلنے سے

روشنی دم توڑتی ہے.....

ایک ایسے صحرا میں ہزار برس جیتا

ہستہ ہستہ

بندگی میں محض ایک لمحے کے لیے

جینے اور زندگی بسر کرنے سے !

یہ نظم چاند، سورج، آدم اور خالق کل کے رابطے اور حوالے سے بندگی کے منفی ذہنی رویوں کو بیان کرتی ہے اور بندگی کے زیر اثر زندگی کی قید کو ایک ہولناک صحرا کے کشتی منظر کی مدد سے واضح کرتے ہوئے بندگی کو انسان کی حیات جاوداں کے لیے ناقابل قبول ٹھہراتی ہے۔ تاہم اس نظم میں قابل غور امر یہ ہے کہ اس میں چاند اور آدم کے درمیان غیریت کو نمایاں کیا گیا ہے اور ایسی زمین کو ناپسند قرار دیا گیا ہے جو اپنے خالق کے قائل آدم کی قیام گاہ ہے۔ اس ضمن میں پہلا سوال یہ ہے کہ چاند کو کیوں منتخب کیا گیا ہے جبکہ چاند خود ستاروں کی روشنی کا منبج ہے اور وہ بالآخر حاصل شمس کی روشنی ہے، اگر کائناتی منظرات کی ان علامتوں کی قریب دیکھا جائے تو یہ نظم فلسفہ اشراق سے متاثر نظر آتی ہے۔ فلسفہ اشراق میں نور کی بنیادی علامت سورج ہے۔ چاند اس نور سے روشنی مستعار لیتا ہے اور اپنے طور پر عروج و زوال کا پابند بھی ہے۔ اس اعتبار سے وہ آدم جو اپنے خالق کا قائل ہے وہ حقیقت عروج و زوال کو کائناتی پس منظر میں سمجھنے کی نفی کرتا ہے۔ اور موجود کو لازوال قرار دے کر اپنے ہی سایے اور اپنے ہی ہزاروں کی پوجا کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ یہ صورت بنی اسرائیل کے بچڑا پوجنے سے کچھ آگے کی ہے۔ شاید بچڑا ایک لحاظ سے معروض کے ساتھ تعلق تو قائم کرتا تھا، مگر انسان کا اپنے آپ کو پرنا معروض سے خود کو کلیتاً منقطع کرنے کے مترادف ہے۔ خالق کل کائنات کا معروض ہے اور معروض کو قتل کر کے جو تجربہ پیدا ہوا ہے وہ بندگی کا تجربہ ہے۔ اس ضمن میں ایک دوسری بات یہ ہے کہ چاند تاریخی اور اشاراتی اعتبار سے مسلمانوں کی تہذیب کا نشان بھی ہے اور جو



کچھ ابھی ابھی کھا گیا ہے چاند کے اس مضمون کا اس روشنی میں پرکشنا بھی مناسب اور ضروری ہے۔ سورج کی روشنی نورانی ہے جو وحی کی شکل میں معروض میں ہے اور معروضی طور پر کائناتی ہے۔ اس نظم کا دم جب معروض سے بے تعلق ہوتا ہے تو اس صحرا میں چاہنچتا ہے جو اس نظم کا آخری پیرا ہے۔ یہ صحرا ہی مواصلت بندگی کا تجربہ ہے اور اس میں جو علامتیں دکھائی گئی ہیں وہ ذہنی اور فکری تشبیہ اور جسم کے اندر قید ارادے کی مضبوطی و استقامت کی نمائندگی کرتی ہیں۔ اقبال ارادے کے انجام دہندگی قرار دیتا ہے۔ انجام دہی قوموں کو جو دوسرے آشکار کرتا ہے۔ اور ارادے کو قید کر کے جسم کو دوسرے ہیا کرتا ہے۔

اب میں اسی نظم کا وہ حصہ پیش کرتا ہوں جسے آسانی کے لیے ”مذہب اور حالت بندگی“ کہا جاسکتا ہے۔ یہ صورت وجود کو تقسیم کر کے پیدا ہوتی ہے۔ انسانی جسم ارادے کے بغیر بندگی ہے۔ اور جب ارادہ معروض میں انسانوں ہی کے مابین تقسیم ہو جائے کہ کچھ افراد حاکم اور کچھ محکوم کے زمرے میں بٹ جاتے ہیں۔ فلسفوں اور تہذیبوں کی بلیکار کے اس دور میں بندگی اپنے پس منظر سے انحرافات کا نام بھی ہے۔ لہذا مذہب کی جو صورت زیر نظر اقتباس میں دکھائی دیتی ہے وہ ہماری نئی نسلیں کی توجہ کی قدرتی طور پر مستحق ہے۔

”ارادے کی قیدیں“

ہست کا شہدہ کڑواہٹ میں بدلتا ہے اور  
محبت مذہب سے اپنا رشتہ توڑ لیتی ہے ،  
کثرت کے سلسلے میں ایک کی پہچان محبت ہے اور  
توحید کا اقرار اس رشتے کا اقرار ہے ۔

دشواریاں راہ کی دیواریں تو دیر اور باقی نہیں رہتی

دشواری اپنا نام کھو بیٹھتی ہے،  
 محبت دشواریوں کو عبور کرتی ہے  
 ارادے کی قید میں  
 عشق محض ہونٹ پر تڑپا ہوا لفظ ہے  
 اور دست و بازو کے ساتھ اس لفظ کا ناطہ  
 ٹوٹ جاتا ہے  
 جس نے ارادے کی قید میں دن کاٹے  
 اس کی خواہش ایسا قافلہ ہے جو راہ کے بنسید ہے  
 جو سفر سے کم شناس ہے  
 اور علم اور یقین کے بغیر ہدایت سے بے خبر ہے  
 جس نے ارادہ بیچ دیا وہ  
 غمیب اور دانائی دونوں کا ٹھٹھا کرتا ہے  
 اور جسم آبیاری پر خوش ہے  
 وہ اپنے اسم کی فروخت پر خوش ہے  
 اور اپنے ہونٹ پر اپنے خالق کا نام اڑا کے پھرتا ہے  
 وہ اپنے خریدنے والے کو اپنے مرکز میں بلاتا ہے۔  
 اور حاکم کی پرستش کرتا ہے  
 تاکہ جھوٹ پھیلے  
 اور جھوٹ سے جھوٹ اگتا ہے  
 • ایسا صنم کیسا صنم ہے  
 جبکو تو صنم قادر کل ہے، پیر آنکھ اٹھاؤ تو

اس کی جگہ خلا نظر آتا ہے۔  
 جھکنے میں حضور اور اسٹھنے اور کھڑے ہونے میں غیب کی مثال  
 بندگی جھکے رہنے کا ظلم ہے۔  
 ارادے کی قید کا صنم  
 جسم کی خوراک ہے مگر ہستی کے لیے مرگ ہے  
 خالق مدتوں پر قادر ہے  
 یہ ایک ہے۔ صنم ہزار پہلو ہے  
 یہ ہر شے کے لیے ہے وہ خود سے پر سے بے بس ہے  
 یہ جہاتی کا مرکز عطا کرتا ہے  
 وہ جہانی کے دکھ پیدا کرتا ہے  
 یہ اپنے پرستار کے لیے ایک اور واحد تعارف ہے اور  
 اس کی بیانی، آواز اور ذہن  
 میں جاگزیں ہے  
 وہ اپنے پرستار کے کندھوں پر سوار  
 اس کے اسم کو تاراج کرتا ہے  
 مگر جسم میں فرد کش ہے  
 مگر جسم سے بے تعلق ہے  
 زندہ، مگر میں ہوں کے بغیر اسم کے بغیر  
 یہ کیا عبادت ہے؟ یہ کیا ظلم ہے؟  
 ارادے کی قید کا راز کیا راز ہے؟  
 سن! مرنے اور جیتا ہست کے دو نام ہیں

ایک کھنکارنے سے

دوسرا ابھرتا ہے

سن! پھلی کے لیے نہ کسار کسار ہے نہ صحر صحر  
” اور اڑتے پرندے کے لیے

بکر موجود نہیں.....

اور جس کے کان بند ہیں اس کے لیے تعہ کیا اور

عدا کی شے ہے؟

اور اندھے کے لیے رنگ بے رنگ ہے مگر جدا

موجود ہے

” وہ جو ہے

اس کے لیے میرا مقام ازل سے ہے

نفع کے اس طرف

اثبات کے دوسری جانب قائم.....

جو اس کا محرم ہے زندہ ہے جو نا محرم ہے مردہ ہے

نا محرم کے لیے رونا رونا ہے کہ وہ

اس امر سے نا محرم ہے جو روپوش ہے اور غیب میں ہے

اس کا دل بدلنے سے بدگنا ہے

اس کے کام مضبوطی سے کڑاتے ہیں

اداس کی بات جیت بینی کے بغیر ہے

اس کا مذہب اس کی دنیا کی طرح یک طرفہ ہے

اس کی صبح رات سے زیادہ کالی اور



اس کی عمر وہ فی بر مجھ سے زیادہ بوجھل ہے اور  
 اس کا مینہ موت کو بدلتا ہے  
 اس کے سانس سے عشق بیمار ہوتا ہے اور اس کا سانس  
 روشن آگ بجھا دیتا ہے  
 وہ ریگنے والا کھڑا  
 جو مٹی میں دن کا بتا ہے نہ قوسوں کا  
 نہ چاند اور بدلتے چہرے لک کا  
 "اور نہ ان کی گردشوں کا محرم ہے  
 سورج، چاند، آسمان  
 اس کے لیے ناپید ہیں.....  
 اذیت کی قید میں گرفتار بندے سے پوچھ  
 کشف کیا ہے؟ بنیائی کیا ہے؟  
 وہ کب جانتا ہے؟ اس کا باطن زندگی کے توج سے ناواقف ہے  
 اس کی آنکھیں دیکھنے سے محروم ہیں  
 اس نے خوش خوراک میں دن کاٹے  
 جی بھر کر پانی پیا  
 اور پھر موت سے لگ کر سو گیا.....  
 جس نے تمہیں اپنی قید میں جکڑا ہے  
 وہ ایک بند کھوتا ہے اور دوسرا بند کس دیتا ہے  
 اور پچھیدہ سے پچیدہ تر بناتا ہے۔  
 تم سے حرف اطاعت مانگتا ہے

اگر کبھی وہ ارادے کے قیدی کو غیظ و غضب کا نشانہ بناتا ہے  
 تو موت کے خوف کو نمایاں کرتا ہے  
 اور جب وہ جس نے اپنا ارادہ بیچ دیا  
 اپنے آپ میں محرم نہیں رہتا  
 اور خود اپنے آپ میں اجنبی بن جاتا ہے  
 تو ساری خواہشیں دم سادہ لیتی ہیں  
 وہ ترش طرح کے مردوں میں شامل ہو چکا ہے  
 اور بادشاہ اور ملکہ کا کھیل کھیلتا ہے  
 اور آج اور اب کو جا بجا سمجھتا ہے اور اس کے لیے  
 آنے والا کل بے کار ہے  
 جسم تہہ در تہہ پتا ہے، بادشاہوں کے لطف و کرم سے  
 اور اس کی روح جو لاس ہے کی تلکی کی طرح  
 گھومتی ہے  
 کیا یہ بہتر نہیں  
 کہ وہ بستی جو ایسی ہے غرق ہو جاتے تا بڑو ہو جاتے  
 بجاتے اس کے  
 کہ وہ ناموس خاتمہ ہر جو صاف اور شفاف ہے  
 زنجیریں پاؤں میں رکھائی دیتی ہیں مگر  
 دل اور روح کو پہنائی جاتی ہیں  
 آہ قسمت! یہ کیسی صورت ہے؟ یہ کیسا مرحلہ ہے  
 یہ کیسے دن اور رات ہیں؟

بندگی اور مذہب کے رشتے کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ رشتہ جس محل وقوع میں ظاہر ہوا ہے وہ ایک ایسے آدم کا پیدا کیا ہوا محل وقوع ہے جس نے اپنے خالق کو قتل کر دیا ہے۔ خالق کو قتل کرنا ایک ایسا محاورہ ہے جو انسانی فکر سے براہ راست وابستہ ہے۔ خالق، خدا اور معبود جس حقیقت مطلق و کل کی نمائندگی کرتے ہیں اسے صرف فکر ہی کے ذریعے نابود و زمیست کیا جاسکتا ہے۔ یعنی فکر ہی ایک ایسا ہتھیار ہے جو حقیقت مطلق کو امر سے نہیں منتقل کر سکتا ہے۔ قتل معبود کا تصور انیسویں صدی کے فکر کا بنیادی عقیدہ تھا، اور اس کے ساتھ اقتدار آدم کے تصور کو قائم کیا گیا تھا۔ یہ تصور ایک اعتبار سے استعمار کا فکری ہتھیار تھا جس کی مدد سے مشرق کی جانب پھیلتے ہوئے بلا و مغرب نے اقتدار کے دیرپہ اقتدار یورپ اور سفید فام انسان کے اقتدار ہی تصور کو مستحکم کیا تھا۔ اگر قتل معبود کے تصور کی تار سنخ کا جائزہ لیا جائے تو شاید سب سے پہلے جس معبود کے قتل کی خبر ملتی ہے وہ آذر کے بتوں کا قتل تھا۔ ابراہیم کا آذری بتوں کو قتل کرنا اقتدار اور پرستش آدم کے تصور کو زائل کر رہا تھا۔ یہی رجحان فرعون اور موسیٰ کی رزم آرائی میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ لکھی ہوئی انسانی تاریخ میں شق القمر کا واقعہ بھی انسانی معبود کے تصور کو ختم کرتا ہے۔ اس رجحان سے ایک بات ضرور واضح ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جو قتل ہماری روایت میں دکھائی دیتا ہے وہ گلاہ کے وسیع ہونے کی شہادت دیتا ہے۔ وہ معبود جو انسان کی نظر کو محدود کرتا ہے اسے راہ سے ہٹانا انسان کی فکری نشوونما میں مدد دیتا ہے۔ لیکن قتل معبود کے جس تصور سے اقبال کا سامنا ہوا ہے اور جو تصور ہماری نئی نسلوں کے فکری نقشے پر بھی محیط ہے وہ انسان کو لامحدود کی بجائے محدود سے دوچار کرتا ہے۔ سامراجی فلسفے نے مشرقی زمین کے اس پھیلتے ہوئے رجحان کو مقید کرنے کے لیے قتل معبود کا

تصور پیدا کیا تاکہ فکری نشوونما کے سارے راستے مسدود ہو سکیں، اور تصور آدم کے پردے میں سفید نام انسان کی پریشانی اور اس کا اقتدار قائم ہو سکے !

قتل معبود اور بندگی کی مساوات دائمی سچہ، اور اقتدار آدم کا منطقی نتیجہ ظلام و آقا کا رشتہ ہے۔ یہ رشتہ نگاہ کے محدود ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ بندگی نامہ جہاں انحراف کی واردات کرنا ہے وہیں نگاہ کے محدود ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ بندگی نامہ جہاں انحراف کی واردات کرنا ہے وہیں نگاہ کے محدود ہونے کو قتل معبود سے بھی منسوب کرتا ہے اور اس طرح اس آزمائش کی طرف اشارہ کرتا ہے جو محبت اور مذہب کے منقسم ہونے سے رونما ہوتی ہے۔ اس ضمن میں ان دو نقطوں (محبت مذہب) پر غور کرنا بھی ضروری ہے۔ عشق جو اقبال کا بنیادی فلسفیانہ نقطہ ہے دراصل انسان کی فزیالوجی کا جزو ہے۔ اس قوت کے اپنے دائرہ کار میں معروضی بیکر موجود نہیں ہوتا۔ یہ قوت فزیالوجی کی فوہ ہے جیسے پتوں کا منبر، نگہ یا دریا کا بہاؤ.... معروضی بیکر کے بغیر یہ قوت آشکار نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے شاعر سہمی کی تلاش کرتا ہے اور امرار القیس عزیزہ اور فاطمہ کے لیے سب چین رہتا ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ معروضی بیکر جو اس قوت کو وجود دیتا کرے اسے کون ڈال کر رہتا ہے؟ یہ معروضی بیکر فلسفہ بتاتا کرتا ہے، اور جب یہ قوت اس معروضی پیر سے منسوب ہوتی ہے تو مذہب میں بدل جاتی ہے۔ اسی لیے عشق کو داستانوں میں مذہب عشق بھی کہا گیا ہے۔ اس نقطہ نظر کی روشنی میں محبت اور مذہب کا رشتہ دراصل انسان کی فزیالوجی اور ذہن کا رشتہ ہے۔ بندگی ذہن کو جسم سے جدا کرتی ہے، اور جسم کو مادے کے ماتحت رکھتا ہے۔ خود قرار دیتی ہے !

بندگی نامہ انسان کی باطنی نفسیات کی کہانی ہے جس میں فکر کی بندگی سے انسان کی موت کا فلسفہ ظاہر ہوا ہے۔ یہ موت اس انسان کی موت ہے جسے اس سانس



سے گزرنے سے قبل فکر کی آزادی سے آشنا تھا اور اس کے فکر کی آزادی کثرتوں کے اندر وحدت کو تلاش اور قائم کرنے سے غروب تھی۔ انحراف کا رجحان بھی ایسے ہی مفہوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس مقام تک بندگی نامہ انسانی فلسفے کے اس سبب تک پہنچتا ہے جو انیسویں صدی کا مروجہ فلسفہ تھا اور جس کے تحت قتل معبود کا تصور رواج پایا تھا۔ تاہم جو بات ہمارے لیے قابل توجہ ہے یہ ہے کہ بندگی کے اس سائنس سے کس طرح نجات پائی جاسکتی ہے؟ جیسے اوپر کہا گیا کہ فکر کو یورپی فلسفے نے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا تھا، کچھ اسی طرح اس سائنس سے نجات کی راہ بھی نکری ہے۔

حیرت کے فلسفے نے غالباً پہلی بار دوم اور مرگ کے فلسفے کو متروک قرار دیا ہے، اور معاشرے کو معروض میں نئی تشکیل دینے کے عمل سے حیرت کو ایک آفاقی اور کائناتی تصور میں بدل دیا ہے۔ طبعی کائنات کی پیائش کرنے کی سائنسی عادت نے انسان کو اس کے بیک وقت عظیم ہونے اور حقیر ہونے کی کیفیت سے دوچار کیا ہے۔ ذہن کے اندر نمایاں ہونے والے اس تضاد (عظیم/حقیر) نے کائنات کو حیرت کا ایک نیا لباس دیا ہے اور اس حیرت کے ظاہر ہونے ہی سارا جو یک نئے حسن سے آشنا ہوا ہے اور وہ نیا حسن کائنات کے ناقابل پیائش ہونے کا حسن ہے۔ انسان کا ذہنی تضاد (عظیم/حقیر) پیائش کے نہ پتوں کو متروک خدائے ہونے حیرت کے جس تصور کو قبول کرتا ہے وہ اس معروضی مطلق کی گواہی دیتا ہے جو عظیم کی پیائشی سرحدوں پر حادی اور محیط ہے، اور جو معاشرے کی تشکیلی صورتوں پر مسلط اور بامعنی اعتبار سے محکم ہے۔ حیرت کا فلسفہ ذہن کو معروض کل سے آشنا کرتا ہے، اور اس طرح اس محبت کو سانی فریالرجی میں مبتلا کرتا ہے جو معروض کی تلاش کے بغیر یوں نہ درقروں کی ابتلا کا باعث بنتی ہے۔ بندگی نامہ معروض کل کی طرف اشارہ کرتا ہے،

اور شکم کو سلمیٰ کی طرف بلا تا ہے، جو کبھی تاریخ ہے، کبھی معاشرہ ہے کبھی مستقبل ہے۔  
 لیکن سلمیٰ معروض میں محض ایک نام ہے، کیونکہ معروض کل فی الحقیقت معروض مطلق ہی  
 کی ایک شاخ صورت ہے۔۔۔۔۔ ہمارا فکری سفر ضمیر شکم کے حوالے سے ہے معروض  
 مطلق کی پہچان کرتا تھا اور یہی کیفیت ستر صدیوں صدی تک تھی۔ لیکن پھر معروض مطلق  
 کی بجائے ضمیر شکم نے خالص موضوعی صورت اختیار کی، اور وہ ابلا رو نما ہوتی جو  
 بندگی، مرہیں دکھائی دیتی ہے۔۔۔۔۔ نئی نسلوں کے ساتھ اقبال کا تعارف موضوع  
 کا معروض کے ساتھ تعارف ہے!

## مذہب کے مستقبل کا مسئلہ

۱

فلسفہ اقبال کے ضمن میں میں نے مذہب کے مستقبل کے سوال کو دانشوروں کی ترجمان کے لیے اس لیے خاص طور پر چنا ہے کہ یہ معلوم کر سنے کے لیے کوشش کی ابتدا کی جائے کہ ہمارے بدستے ہوئے ذہنی اور فکری ماحول میں مذہب کا مستقبل کیا ہے؟ میں اس ضمن میں اقبال کے اس بیچر کا تفصیل کے ساتھ ذکر کروں گا جس کا عنوان بھی یہی ہے کہ کیا مذہب ممکن ہے؟ لیکن اس موضوع پر گفتگو کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ان باتوں کا سرسری تذکرہ کیا جائے جن کے مجموعے سے ہمارا ذہنی اور فکری ماحول مرتب ہوتا ہے۔

اس امر سے عموماً سب کو اتفاق ہے کہ ہمارے دانشور بڑی حد تک ہماری تخلیقی ضمیر کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لیے اگر دانشوروں کے وہ بیان ہونے والی بات چیت پر غور کیا جائے تو جو مضامین سامنے آتے ہیں، ان سے ہماری تخلیقی ضمیر کی بھرپور پہچان ہو سکتی ہے۔ ان مضامین کی تفصیل میں جائے بغیر، میں ان کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ مضامین کی علمی صورت کچھ یوں ہے:

(۱) مابعد الطبیعات یا میٹافزکس کا دور ختم ہر چکا ہے

- (۲) ظالموں کے اسلام کے ساتھ مظلوموں کے اسلام کی صلح ناممکن ہے۔  
 (۳) تغیر حقیقت کلی ہے۔ اس زمانے میں اسے انقلاب کے نام سے پکارا جاتا ہے  
 معاشرے کے نئے انسانی رشتے انقلاب کے نتیجے قائم کیے جاسکتے ہیں۔  
 (۴) طبقاتی کشمکش معاشرتی تضاد کا منطقی نتیجہ ہے۔

(۵) تضاد، معاشرتی حرکت کا سبب ہے۔ اور تغیر کے عمل کی وہ داخلی قوت  
 ہے جس کے نتیجے انسان اپنی آزادی کو حاصل کرتا ہے۔

(۶) آزادی منزل ہے جس تک پہنچنے کے لیے ظالم مظلوم میں، مظلوم ظالم  
 ہیں اور پھر ظالم مظلوم میں بدلتا رہتا ہے۔ آزادی تضاد کی وجہ سے  
 اخلاقی ہے اور آزادی اعتبار سے مطلق ہے۔ لیکن آزادی مطلق منزل ہے  
 جس کی طرف انسانی معاشرہ، اندرونی تضاد کی قوت کی بنا پر برابر بڑھتا  
 جا رہا ہے۔ ان مضامین کے ساتھ ایک نظم بھی قابلِ توجہ ہے جسے  
 یوسف کامران نے حلقہ اربابِ ذوق کے سالانہ جلسے میں پڑھا تھا۔

### نظمِ یہ:

مرے گھر کے نزدیک سب کے مکانوں کی نیلی چیتوں پر

سیہ راست کی ڈائیں سو رہی ہیں

مگر میں ابھی رست جنگوں کے سمندر میں ٹھہرے ہوئے قافلے کی صدا ہوں

مرے گرد آلود بالوں میں صدیوں کے اچھے سوالات اٹکے ہوئے ہیں۔

جنہیں آسانی کتابوں میں پھیلی ہوئی فقر قوں کی صلیبیں ملیں گی

مری گھر ہی کو صدا دینے والو

تمہارا وہ سب کچھ

جسے آسمان اور زمین کی تہوں میں چھپائے پھرتے تھے



ستاروں سے سورج سے اور چاندنی سے

عیاں ہو چکا ہے

بجھان اندھیروں میں پھر روشنی کے ٹکڑے چاندنی کے جہاں کی

کہانی سن کر ————— تمہیں کیا ملے گا ؟

مرے واسطے اب سماج اور کتوں کی آواز میں فرق باقی نہیں ہے

میں آواز کی ٹہنیوں سے چمٹ کر

کہاں تک ہواؤں کو رسد رکھاؤں

مجھے ان تلاؤں سے فرصت ملے گی

تو میں خانقاہوں میں اٹا لٹک کر

نمازیں پڑھوں گا —————

۲

میں نے جن امور کا ذکر کیا ہے ان پر مختصر تبصرہ، ضرورت حال کی وضاحت کچھ لیے  
مناسب دکھائی دیتا ہے۔ یہ نیا علمی و فکری ماحول اس اعتبار سے یقیناً خوشگوار  
ہے کہ اس کی مدد سے معاشرے کے انسانی رشتوں کو نئے سرے سے مرتب کیا  
جاسکتا ہے۔ اور اس ذمہ داری کو نبھایا جاسکتا ہے جو حقائق کو بدلتے سے متعلق ہے۔  
تاہم سوال یہ ہے کہ معاشرے کے انسانی رشتوں کی ترتیب نو کے راستے میں  
یٹیاں کس کس حد تک رکاوٹ بنتی ہیں ؟ اس ضمن میں کہا جاتا ہے کہ یٹیاں کس  
جن سوالوں سے تعلق رکھتی ہیں ان سوالوں کے ساتھ مقصد پورا نہیں ہوتا جو  
معاشرے کے پیداواری رابطوں اور انسانی طبقاتی رشتوں کو بدلتے کا مقصد  
ہے۔ یٹیاں کس کس سوالوں پر غور کرنے سے جہاں ان سوالوں کے حتمی جواب  
حاصل نہیں ہوتے، ذہنی الجھاؤ پیدا ہوتا ہے اور تجسس کی توانائی ناکل ہوتی ہے

وہیں معاشرے کے فوری اور زیادہ مفید مسائل پر توجہ بھی نہیں کی جاسکتی۔ یوں انسان کی فلاحی کردہائی کرنے میں مدد دینے کا جرم سرزد ہوتا ہے اور اس طرح مظلوم انسانوں کی قسمت کو استحصالی قوتوں کے پاس گر دی سکتے ہوتے اس آزدی کو ناقابل حصول بنا دیا جاتا ہے جو انسان کا بنیادی حق ہے۔ ان اعتراضات سے کم از کم یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ میٹافزکس اور معاشرتی فلسفے کے درمیان اشتراک عمل پیدا نہیں ہو سکتا۔ دونوں کے دائرہ کار کو قریب تر لانا، علمی طور پر اور علمی اعتبار سے ممکن بھی ہے۔

اگر ایسا اشتراک عمل اور باہمی رابطہ ممکن ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر میٹافزکس کی مذمت کیوں کی جاتی ہے؟ کہا جاتا ہے کہ میٹافزکس ایک نظری فلسفہ ہے جس کے ذریعے وجود کو معلوم کرنے کا منطقی طریقہ کار دستیاب ہوتا ہے۔ وجود کو پہلے سے موجود تسلیم کر لینے کے بعد میٹافزکس منطقی استدلال کا استعمال کرتے ہوئے نہ صرف اس پہلے سے طے شدہ اور موجودہ، حقیقتوں کی حقیقت کو ضروری اور واجب ثابت کرتی ہے بلکہ اپنا سارا علمی وقار بھی، اس کی تصدیق و تائید کی نظر کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں میٹافزکس تصدیقی اور تائیدی فلسفہ ہے اور اس کا کام ایمان و عقائد کو نظری اعتبار سے مستحکم کرنے کا ہے۔ میٹافزکس کی ایسی ہی کارکردگی اس کی مذمت کا باعث بنتی ہے۔

— مذہب کے مستقبل کا مسئلہ اس کیفیت کے ساتھ براہ راست متعلق

ہے —

ایسا مذہب، جس کی سچائی اس کے اہامی ہونے پر قائم ہو، اپنا جواز اس علمی اصطلاح سے اخذ کرتا ہے جسے خدا کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ میٹافزکس اس علمی اصطلاح — خدا — کو واجب الوجود قرار دے کر اسے انسان اور کائنات کے لیے ضروری ٹھہراتی ہے اور پھر انسان اور کائنات کی غیریت و کثرت کو خدا کی وحدت میں ختم کرتی ہے۔ میٹافزکس کے مطابق تضاد اور تغیر کا تعلق کثرتوں کی دنیا سے ہے۔ خدا



شر کو مذہب کے عین درمیان برآمد کرتے ہوئے خدا کی قدرت کا ملہ اور انسان کے اس کے ساتھ کیے ہوئے وعدے کو زیر بحث لاتی ہے۔ اور اس طرح شر کی طبقاتی نشاندہی کرنے کے بعد مذہب کو وہ حصوں میں بانٹ دیتی ہے۔ اس طرح مذہب کی الہامی اساس، ان دو متضارب طبقوں میں دو مختلف صورتیں کا رفرما ہوتے دکھائی دیتی ہے۔ اور خدا کی قدرت کا ملہ، یا تو اپنے طور پر اس تضاد کے سامنے بے بس نظر آتی ہے یا اس تضاد کو ظاہر کر کے ایک نئے عمل کو ظہور دینے کے لیے گنجی نش میا کرتی ہے۔ یہی وہ نظریہ شر اس اعتبار سے ایک جامع نظریہ ہے کہ اسے قدرت کا ملہ کے مقابلے میں معروضی شخصیت فراہم کی گئی ہے۔ لیکن جن معنوں میں ہمارے دانشور اسلام کو ظالموں اور مظلوموں کے مذہب میں الگ الگ کرتے ہیں، وہاں شر، تضاد بن کر اس عمل کو نمایاں کرتا ہے جس کے نتیجے میں خدا کی قدرت کا ملہ ایک نئے ظہور میں آشکار ہوتی ہے۔ یوں دیکھنے سے شر کی معروضی شخصیت باقی نہیں رہتی اور شر، قدرت کا ملہ کے ظہور کے لیے وسیلہ بن جاتا ہے۔

مذہب کی الہامی اساس کا، اس زمانے میں سب سے بڑا ثبوت تضاد اور انقلاب کا نظریہ ہے اور ہمارے دانشور ہماری فکری تاریخ کے سامنے مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے مذہب کے مستقبل کے مسئلے کو ایک نیا استدلال مہیا کیا ہے۔

۴

میں نے جس علمی و فکری صورت حال کا سرسری تبصرہ پیش کیا ہے۔ اس سے یہ بین باقیں واضح ہوتی ہیں:

- (۱) معاشرے کے انسانی رشتوں کو قائم کرنے کے لیے یتا فرکس کا آئندہ نہیں ہے۔
- (۲) یتا فرکس کا مہیا کیا ہوا استدلال الہامی مذہب کے عقائد کے لیے نا کافی ہے۔
- (۳) تضاد اور انقلاب کا نظریہ، انسان کی اجتماعی زندگی میں سے شر کو ختم کرنے کا نہ ہے۔



ان باتوں کی موجودگی میں مذہب کے مستقبل کے مسئلے کو جانچنا کچھ اس لیے بھی ضروری ہے کہ استدلال کے ناقافی ہونے کی وجہ سے مذہب کا حکم الہامی ہونے کے باعث، اس لیے قابل اطلاق نہیں رہتا کہ اس کی عملی اصطلاح، جسے خدا کا نام دیا جاتا ہے، انسان کے علم سے بے تعلق ہو جاتا ہے۔ اور جہاں تک نظریہ شرک کا تعلق ہے، اس سے تضاد اور انقلاب کے نظریے کے تابع کر کے نہ صرف خیر مطلق کی تصدیق ہوتی ہے بلکہ انسان، خیر مطلق کا خالق بن کر الہامی مذہب کے دائرہ کار سے آزاد ہو جاتا ہے اور مذہب بدلے ہوئے فکری ماحول پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔

اس پس منظر کے ساتھ میں اقبال کے اس ٹیکر کا ذکر کرتا ہوں جس کا موضوع ہے :

کیا مذہب ممکن ہے ؟

۵

اقبال کے نزدیک مذہب کے ممکن ہونے کا دار و مدار اس تجربے - زندگی پر ہے جسے وہ مذہبی تجربے کا نام دیتا ہے اور اس کی نظریں وہ زندگی مذہبی ہے جو اس تجربے سے اپنا علم اور اپنے ہونے کا شعور اخذ کرتی ہے۔ اقبال کے مطابق مذہبی زندگی کے عین دور میں :

پہلا ایمان کا زمانہ۔

دوسرا نمک اور نطنے کا زمانہ اور

تیسرا انکشاف کا زمانہ

مذہبی زندگی کے یہ تینوں دور ترتیب وار تاریخی تسلسل میں ظاہر ہوئے ہیں۔ ایمان کا زمانہ غیر مشروط اعتقاد کا زمانہ ہے۔ جہاں ایمان کہ عقلی دلائل کی ضرورت نہیں ہوتی اور ایمان، اجتماعی زندگی کو منظم کر کے تاریخ میں بلند مرتبت کامیابیوں کا باعث بنتا ہے۔ اس زمانے میں معاشرتی اور سیاسی پھیلاؤ دکھائی دیتا ہے۔ لیکن فرد کی اندرونی زندگی کی وسعت

کے لیے ایمان کے دور میں گنجائش کم ہوتی ہے۔ فکر اور فلسفہ کے دور میں ایمان کی عقلی تشریح کی جاتی ہے اور مذہب کی اصل اساس کے لیے نظری فلسفہ استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً فرکس کا طریق کار اس دور سے خاص طور پر منسوب ہے۔ لیکن انکشاف کے زمانے میں مذہبی زندگی اپنی نشوونما کے لیے مٹا فرکس کے بجائے نفسیات کی طرف رجوع کرتی ہے۔ ادیبوں مذہب اپنے تجربے کی مدد سے حقیقت اولیٰ کو پانے اور پہچاننے کی جستجو کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام اپنے زمانہ حاضر میں انکشاف کے دور میں سے گزر رہا ہے اور اس کا مستقبل انکشاف کے مختلف مراحل کے ساتھ وابستہ ہے۔

مذہب کا مستقبل، ان معنوں میں، حقیقت اولیٰ (حقیقۃ الحقائق / اصل اصول) یعنی خدا، فرد کی نفسیات اور انکشاف سے متعلق ہے۔

حقیقت اولیٰ اور فرد کی نفسیات کے رشتے سے جو تجربہ برآ رہتا ہے اسے اقبال، انکشاف کے اصطلاح میں بیان کرتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کہتا ہے کہ قدامت پسندی مذہب کے لئے نقصان دہ ہے کیونکہ ماضی پرستی، ان کی رونا ہونے والی، زاوی کو روکتی ہے اور فرد کے اس سفر کو جاری نہیں رکھ سکتی جو نئے تجربوں کی ضمانت دیتا ہے۔ اقبال کی رائے ہے کہ فرد کی معطلی کی صورتیہ تکنیک اسی لیے سچائی کو پانے کے لیے نئی واردات اور نئے تجربے پیدا نہیں کر سکی۔ تاہم مذہب کے مستقبل کا دار و مدار اس رویے پر ہے کہ کہاں تک مذہبی تجربہ، تجربہ ہو سنے کی حیثیت سے قابل قبول ہے۔ کیونکہ اس تجربے کو عقلی معیار کی روشنی میں ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اگر حقیقت کے عرصے اس پہلو کو جسے عقل تصورات کے تصدیق شدہ تر مرے میں شامل کر سکتی ہے، حقیقت کل تسلیم کر لیا جائے تو مذہبی تجربے کو قبول کرنا ممکن نہیں ہو سکتا، اقبال کا خیال ہے کہ مذہبی تجربہ اس لیے قابل، عقلاً ضرور ہے کہ علم تک رسائی کے لیے عقل کے علاوہ کئی دوسرے سطحیں بھی برابر معلوم ہوتی رہی ہیں۔ تاہم اقبال کی رائے میں مذہبی تجربہ اگر عقلی طور پر تصورات کی ذیل میں نہیں آتا۔ پھر بھی ایک ایسا مذہبی تجربہ جو انکشافی نوعیت کا ہو اور اپنے

آپکے ایک ایسے عمل میں مستقل کرنے کے ساتھ دنیا کی شکل متاثر ہو اور دنیا بدل جائے۔  
فقط عمل کے حوالے سے اپنا ثبوت فراہم کر سکتا ہے۔ مذہبی تجربے کا ثبوت عمل ہے، جس طرح  
سائنسی تجربے کا ثبوت عقل ہے۔ مذہبی تجربہ اس طرح ایک فرد کی ذاتی نفسیات میں ظاہر  
ہو کر اور اس فرد کی عمر کے محدود زمانے میں پھیل کر انسانی تاریخ کے اندر آشکار ہوتا ہے۔  
مذہبی تجربے کا ثبوت، انسانی تاریخ میں ہے۔

مذہبی تجربہ "آٹا" کے نفسیاتی اور عضوہائی (فریوراجیکل) افعال کو حقیقت کل کے  
رابطے کے ساتھ منظم کرتے ہوئے جس عمل کو پیدا کرتا ہے، اس کا اطلاق معاشرے پر ہوتا ہے۔  
یوں مذہبی تجربہ معاشرے کی انسانی نقل و حرکت کو متاثر کرتا ہے اور انسانی رشتوں کو معاشرے  
کے اندر ایک نئی مساوات میں جوڑتا ہے۔ اس اعتبار سے مذہب کا مستقبل کبھی مخدوش  
نہیں ہو سکتا۔

اقبال کا کہنا ہے کہ ہم جس شعور کے ساتھ اس زمانے میں گزر رہے ہیں وہ بلاشبہ  
سائنسی ہے اور اسباب و نتائج پر یقین رکھتا ہے اور انسانی تاریخ کو میکا کی اصولوں  
کی روشنی میں پرکھتا ہے۔ اسی لیے فطرت پر قابو پانے کی جدوجہد میں ہم اس شعور کی قدر  
کرتے ہیں۔ قوانین، تاریخ، اقتصادیات اور فطرت، سب پر مسلط ہیں۔ اور انسان  
نے ان قوانین کو دریافت کر کے عقل کی بالا دستی قبول کی ہے۔ انسان عقل بن چکا ہے۔  
لیکن کیا وہ فطرت جس سے ہمارا خارجی ماحول بنتا ہے اور جس پر ہمارا شعور حاکم ہے، محض  
خارجی ہے اور اس کا انسانی فطرت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے؟ شعور کو خارج کے  
ساتھ منسوب کر کے انسان نے اپنی ذاتی فطرت کی نگرانی ترک کر دی ہے۔ ادویوں خارج  
کے تصورات اس کی فطرت کے رجحانات سے متصادم ہوتے ہیں اور اقتصادیات و  
سیاسیات کے میدان میں وہ دوسرے لوگوں کے ساتھ برسرِ پیکار رہتا ہے۔ مذہب  
کے مستقبل پر غور کرتے وقت انسانی فطرت اور خارجی فطرت کے درمیان پھیلی ہوئی غیرت کو

مذہب رکھنا ضروری ہے۔

انسانی شعور اس غیریت سے دوچار ہے۔ پڑنے لکھنے کے نقطہ نظر کے مطابق (یعنی ایمان اور فکر و فلسفے کے ادوار میں) اس غیریت کو تصوف کے رسم و سلوک کے ذریعے دور کرنا ممکن بنایا گیا ہے۔ لیکن انسانی شعور جس منزل پر پہنچے وہاں تصوف کا کام ہرچکا ہے۔ اس لیے انسان قوم پرستی اور وطن پرستی کو جہاں خارجی اور ذاتی انسانی فطرت کے اتصال کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے، وہیں وہ ان کے ذریعے اپنے لیے نئی توانائی حاصل کرنے کا متنبی بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک لافظی سوشلزم بھی ایسے ہی تقاضے کو پورا کر لے کے لیے عالم اسلام کی سرحدوں پر غلام ہو گیا ہے۔ لیکن نہ تو قوم پرستی اور وطن پرستی اور نہ لافظی سوشلزم ہی اس قدر قابل اعتماد ہیں کہ انسانی شعور میں داخل غیریت کا اندمال کر سکیں۔

۶

مذہب آخر کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے اقبال کا کہنا ہے کہ مذہب اس باضابطہ کارکردگی سے موسوم ہے جو اقدار کے اصل اصول کو حاصل کرتی ہے تاکہ شخصیت کے اندر متضاد قوتوں کو وحدت فراہم کر سکے۔ مذہب 'اَنَا' کو وحدت سے منسلک کرتا ہے تاکہ 'اَنَا' ایک نئی شخصیت اختیار کر سکے۔ جب ہے انسانی فطرت اور خارجی فطرت کے درمیان فاصلہ بڑھا ہے، انسان اپنی شخصیت کی تلاش میں بھٹک رہا ہے اور چونکہ 'اَنَا' کو وحدت حاصل نہیں ہو سکی اس لیے انسان کی شخصیت روز بروز ٹوٹ رہی ہے۔ اور 'اَنَا' کے شکستہ ٹکڑے سپیشلسٹ سسٹمز کا موضوع بن چکے ہیں اس حادثے کے باوجود کہ انسان غیریت کی بنا پر اور شخصیت کے تلف ہونے کے باعث زیادہ سے زیادہ ظالم ہو رہا ہے، مذہب اور مذہبی تجربے کو قابل مشاہدے سے خارج کر کے اہل عقل نے اپنے آپ پر نجات کے دروازے



بنے ہوئے ہیں۔ اور غیبیہ اسلام کو سب ٹیکر پیٹھ کہہ کر وہی بہت کر مشکلوں کا سامنا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اقبال ایسی سائنس و طبیعت کو انسانی تاریخ پر اثر انداز ہونے کی دلیل قرار دے کر یہ ثابت کرتا ہے کہ سائنس و کیمیا جس تجربے کو واضح نہیں کر سکی۔ اس کو غلط قرار دینا بھی کسی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ اور اس امر کی نفی بھی کرتا ہے کہ مذہب اپنے تجربے کو کسی خاص سے متعلق نہیں کرتا اور خاص حیاتیاتی ہے اور انسان کی بائیولوجی سے براہمدی کو معاشرے کو اخلاقی طور پر بگڑنے سے بچاتا ہے۔

مذہب کا مستقبل اس استدلال کے مطابق مذہبی تجربے کی خصوصیت کے ساتھ وابستہ ہے! مذہبی تجربہ 'انا' کو وحدت دے کر انسان کی شخصیت کو غیر منقسم بناتا ہے اور اس طرح انسانی فطرت کی نگہانی کرتا ہے، اور پھر اس غیریت کو دور کرتا ہے جو خارجی اور انسانی فطرت کے درمیان حائل ہو چکی ہے۔ مذہب کا مستقبل اس غیریت کے ساتھ متعلق ہے۔ دوسرے لفظوں میں جب تک یہ غیریت موجود ہے، مذہب کا جواز قائم ہے۔

۷

مذہبی تجربے کا کل انسانی فطرت کی نگہانی ہے۔ اقبال اس تجربے کو چارچ فاکس اور نیٹس کی مثالوں میں واضح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جہاں نیٹس کی ذہنی سرگزشت کا تعلق ہے، اس کا تجربہ غیر معمولی ضرور تھا۔ لیکن اس تجربے کی خصوصیت یکسر داخلی تھی۔ انسان اصل اصول کو اپنے اندر کہاں تک دریافت کر سکتا ہے؟ اس کی ناکام مثال نیٹس میں دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ انسانی فطرت میں براہمدی ضرور ہوتا ہے اور اس کی پیدائش میں انسانی بائیولوجی بھی کارفرما ہوتی ہے۔ لیکن یہ تجربہ اپنی خصوصیت کے اعتبار سے ارتقا پذیر ہے۔ اور جیسے جیسے یہ پھیلتا ہے، بڑھتا ہے،

بدلتا ہے، اسی طرح اس تجربے کی ساخت میں سے ذاتی اجزا منہا ہوتے چلے جاتے ہیں، اور تجربہ ہر نئے مقام پر غیر ذاتی ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس کا مقام مولود ایک خاص شخص ضرور ہے مگر یہ خاص شخص محض باعث بن جاتا ہے۔ اور تجربہ ہر مقام پر اس خاص شخص کی ذات کو تفریق کرتے ہوئے بدلتا ہے۔ یہاں تک کہ معروضی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس طرح حقیقتِ اولیٰ تک پہنچتے ہوئے یہ تجربہ اور حقیقتِ اولیٰ معروضِ مطلق میں ظاہر ہوتے ہیں۔ انسانی فطرت کا اصل نگران معروضِ مطلق ہے !

معروضِ مطلق تک پہنچتے ہوئے مذہبی تجربہ بدل جاتا ہے، انسانی فطرت بدل جاتی ہے اور انسانی فطرت سے عمل پذیر ہونے والے حالات اور واقعات بھی بدل جاتے ہیں اور وہ غیر میت باقی نہیں رہتی جس کی موجودگی میں انسان اپنی شخصیت اور اپنے مستقبل کے لیے عصر حاضر میں بھٹک رہا ہے !

۸  
اقبال معروضِ مطلق کو انسانی فطرت کے اندر اس اقرار اور علم سے منسوب کرتا ہے کہ "میں ہوں" اور اشارہ کرتا ہے کہ یہ "امریں ہوں" عموماً فیل کانٹ کے امر میں کر سکتا ہوں" کے ساتھ اس اعتبار سے مطابقت رکھتا ہے کہ انسانی فطرت اس تجربے کے ذریعے سے ہست و نیست کی صورت بدل دیتی ہے۔

۹

اس مختصر جائزے کے بنیادی سوال نے کہ مذہب کا مستقبل کیا ہے؟ ہمیں جس نوع کا جواب دیا گیا ہے اس کا استدلال جس شعور پر قائم ہے وہ سائنسی حقیقتوں کا دیا ہوا شعور ہے۔ آج اور اقبال کے زمانے کے درمیان سائنسی فلسفے میں بھی کافی تبدیلی ہوتی ہے۔ سوشیالوجی نے عصر حاضر کو مادے اور روح کے مابین

غیریت قرار دیا ہے اور تجرباتی سائنس نے انسانی ذہن پر تجربے کر کے حتمی حقیقت کے مفہوم کو بدل دیا ہے۔ اور اسی طرح علم معانی نے زبان اور لفظ کی تخلیق کے سوال کو اپیریکل شواہد کے درجے سے خارج کر دیا ہے۔ سوسائٹی کے پیادارسی رشتوں نے نئے نظام کی بنیاد رکھی ہے۔ تاہم سوسائٹی کو استحصال سے آزاد کرانے کی انسانی کوشش کہیں رسم پسندی کی شکل میں ظاہر ہو رہی ہے اور کہیں اس کا چہ چاہتے باہمی کا ہے۔ سراج بھییں بدل کر اخلاقیات بن رہا ہے اور انسان انسان پر ظلم کرنے کے نئے طریقے سوچتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نفسی حقیقتوں کے دیے ہوئے شعور نے انسانی مددگار کے اس سلسلے میں انسان کو بچانے کے لیے کیا کام کیا ہے؟

مذہب کے مستقبل کے سوال کو اس منظر میں جانچنے کی ضرورت ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب کا مستقبل انسان کی اپنی فطرت کے ساتھ وابستہ ہے اور جب تک انسان اپنی بائبل روج کے ساتھ دنیا میں موجود ہے، مذہب کا مستقبل بھی غیر یقینی نہیں ہو سکتا، تاہم اقبال نے مذہب کو انکشافی قرار دے کر جس ضرورت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ انسانی فطرت کے نئے امکانات کی اہمیت ہے۔ اقبال کی رائے میں انسان نے اپنے لیے مادی ماحول کی دنیا آباد کر رکھی ہے۔ لیکن اس ماحول پر وہ اپنی نفسیات کے محسوس کو روکنے سے قاصر ہے۔ ایک بہتر اور پرچام دنیا کے لیے انسان کو مددگار تجربے کی شد ضرورت ہے۔ اور جب تک انسان معروضی مطلق کے سلسلے اپنی انا کی نگرانی نہیں کرتا، اس کی تیار کی ہوئی مادی دنیا اس کے مستقبل کی ضمانت نہیں دے سکتی۔ اقبال کی نظر میں انسان کا مستقبل مذہب کا مستقبل ہے۔

## یورپی تہذیب کے زوال مغرب کا تصور

۱

یورپی تہذیب کے بارے میں یورپ میں اور یورپ کے باہر اُن حلقوں میں جہاں تہذیبوں کی اچھائی اور بڑائی پر اسے مرتبہ ہوتی رہتی ہے۔ طے جیسے جذبات برابر موجود رہے ہیں۔ اس تہذیب کے اپنے نقاد بھی اس سے خوش نہیں رہے ہیں اور نہ وہ اپنی فکر ہی اس کی حمایت کر سکے ہیں جو اس کے بین الاقوامی کردار سے مطمئن نہ تھے۔ یورپی تہذیب نے بین الاقوامی کردار حاصل کرتے ہی اپنے لیے ایک تشویشناک دعا مانجھ لیا تھا۔ گوئیے سے لے کر سپنڈلر تک اور کارلائل سے لے کر ایلیٹس تک ہر اہل نظر نے اس تہذیب کے بارے میں اندیشوں کو نمایاں کیا تھا۔ اور بان آخرا لیے شعری منتظرانے تخلیق ہوتے تھے جن میں اس تہذیب کا باطن اپنی ساری پریشانیوں کے ساتھ برابر جھٹکتا تھا۔ انیسویں صدی کے آخر میں جیس ٹامسن کی نظم "مادیکی کا شہر"، براؤنگ کی نظموں کا ڈرامائی منظر، آرنلڈ کی نظم "دور کا ساحل" اور بیسویں صدی میں ایلیٹس کی "پروازاک" اور "ریسٹ لیسٹ" اور آئرلینڈ کے شاعر ٹئیس کی نظم "تصور ثانی" ایسی شعری دستاویزات ہیں جن میں یورپی تہذیب کا باطن دکھائی دیتا ہے۔ ایک ایسا باطن جس میں مستقبل کے ظاہر ہونے کا کوئی بھی امکان نظر نہیں آتا۔ تاہم دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس زمانے میں یورپی تہذیب کے



اپنے اہل نظر و ذہن اس تہذیب کے بارے میں فکر سمجھتے تھے۔ اسی زمانے میں یہ تہذیب دنیا کے وسیع ترین براعظموں پر حاوی تھی۔ اور اس تہذیب کے تحت دور افتادہ ملکوں، شہروں اور صحرائوں اور سمندروں پر اداروں اور ایماؤں کے اثرات مرتب ہو رہے تھے۔ یہی تہذیب انسان کے لیے ایک نیا ماحول اور اس کی پہچان کے لیے ایک نیا عمل و قیاس تھی۔ اس تہذیب کے بغیر انسان کی پہچان بڑے مشکل ہو چکی تھی۔

یہ کیفیت ایک عجیب و غریب احساس کو پیدا کرتی ہے۔ اور وہ احساس اہل فکر اور اس تہذیب کے مابین قائم اور موجود رشتے سے متعلق ہے۔ اہل فکر اس تہذیب کے مستقبل کے بارے میں فکر مند دکھائی دیتے ہیں۔ مگر تہذیب کا اپنا عمل کسی اندرونی دباؤ اور کسی خارجی ضرورت کے تحت برابر جاری رہتا ہے۔ اہل فکر اس کے میکانیکی عمل کو دیکھنے، روکنے یا ختم کرنے پر قادر دکھائی نہیں دیتے۔ ایک اور احساس جو قابل غور ہے یہ ہے کہ اس کے اندر واقع ادارے، اہل فکر کو حق تنقید تو فراہم کرتے ہیں مگر تہذیب ہی عمل کے سامنے برابر بیٹھتی ہوئی نظر آتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس تہذیب کا عمل کچھ ایسی نوعیت کا ہے کہ انسانی فکر اور انسانی ادارے دونوں اس کے ہاتھ کے سامنے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ تہذیبوں کی کہانی میں یورپی تہذیب کی کہانی منفرد ہے اور اس کا باطنی نقشہ بھی عجیب مختلف ہے۔ (

یورپی تہذیب کے بارے میں تشویش کا رویہ باورمی انٹلسٹ میں محض جذباتی اور نفسیاتی دکھائی دے سکتا ہے اور کم از کم ترقی پذیر ملکوں کے نقطہ نظر سے یورپ کا مقام سر و دست زوال پذیر ہونے کی ابتلا سے کسی حد تک محفوظ بھی دکھائی دے گا مگر اس تہذیب کے حالیہ فکر ہی رویے ایسے کسی تحفظ کی نشاندہی نہیں کرتے۔ زمانہ حاضر میں یورپی تہذیب کی صورت حال کتنی اعتبار سے قابل غور ہے۔ اور سب سے

اہم یہ ہے کہ اس میں فوائد و ملکوں کے تہذیبی عمل کے لیے احتیاط و تدبیر کی متعدد نشانیاں ہیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر میں اس تہذیب کے چند بڑے بڑے رویوں کا ذکر کروں گا اور اقبال کے حوالے سے ان رویوں سے وابستہ ان صورتوں کا تذکرہ کروں گا جو اقبال کی شاعری میں ظاہر ہوئی تھیں۔ اور اس طرح اس امر کی طرف اشارہ کروں گا کہ یورپ اور زوال یورپ کو اقبال نے کس لیے اپنے فکری اور شعری تناظر میں پیش کیا ہے ؟

۲

یورپی نشاۃ ثانیہ نے سترھویں صدی میں جہاں عقل و خرد کو حصول علم کا ذریعہ قرار دیا اور معروض کو ذہن کے تابع کرنے کی اہستہ آہی دہیں اس نے انسان کی صورت حال کے اجزائے ترکیبی کو بھی بدل دیا۔ نشاۃ ثانیہ سے قبل کے ذہنی رویوں کو ترک کر کے اس نے انسان کے مخلوق ہونے کی صداقت کو ایک سٹے شدہ امر قرار دیا اور اس ضمن میں کیوں اور کیا کے مٹیا فنیکل سوالوں کو اسی سٹے شدہ اور پختے سے تسلیم شدہ حقائق ہی کا ایک جزو قرار دیا۔ اس طرح مٹیا فنیکس کو مرکز سے الگ کر کے ان علوم کو اہمیت دی جن کے طریق کار کو عقل و خرد کی تائید حاصل تھی۔ ایسے ذہنی رویے سے انسان کے طرز احساس میں تغریق ظاہر ہوئی۔ جس نے بالآخر منہ نہن اور جسم کی ودائی کو پیدا کیا۔ یہی رویہ مختلف صورتوں میں مختلف سوال پرچتا رہا اور منطقی اثباتیت سے وجودیت تک پہنچا جس نے انسان کے اکیلے پن کے تصور کو نمایاں کیا اور اقدار کے مطلق حوالے کی عدم موجودگی میں جس چاند کو مرکزی ہمیت دی اُس سے ناامیدی اور خودکشی کے رویے مضبوط ہوئے۔ اس کیفیت کو بیان کرنے کے لیے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب کچھ اس لیے رونما ہوا کہ جدید ذہنی رویوں نے انسان کے مخلوق ہونے کی صداقت کو اپنے ذاتی تجربے میں شامل

کرسٹ سے متواتر کر لیا گیا۔ اور انسان کی فطرت پر حاکم ہونے کے تصور کو ہی تمام تر ذہنی اور قلبی حمایت فراہم کی۔ انسان کے اس نئے تصور نے امپریزم اور نوآبادی نظام کو وسعت دی، فطرت کو تسخیر کیا اور اقدار کے مطلق حوالوں کی عدم موجودگی میں ظلم اور بربریت کو جائز قرار دیا۔ افریقہ اور ایشیا میں اس تصور نے آزادی کی تحریکوں کو پیدا کیا تھا۔ یورپ نے انہی روٹیوں کے ساتھ دنیا کے مختلف ملکوں میں اپنی حاکمیت قائم کی اور مختلف قوموں کی تواریخ کو ان کے آزادانہ عمل سے روک دیا۔ اور ان کے حقوق کو اپنی مرضی کے تابع کر کے ایک طویل مدت تک ان سے اپنی اقتصادی ترقی کے لیے بیگار میں کام لیا۔ اقبال اس یورپ کی ہر اعتبار سے نفی کرتا ہے۔

ذہن کے ایسے دوست یورپ کے فکر و نظر کو مرتب کرتے ہیں۔ اور یورپ کی پہچان بھی ایسے روٹیوں سے ممکن ہے مگر ایسی شناخت کے علاقے بے حدود رہے ہیں۔ اور زیادہ تر کلیسا اور یونیورسٹی سے تعلق رکھتے تھے۔ یورپ کی پہچان پچھلے دو سو برسوں کے ورڈن گر جاگھر اور کالج کے ذریعے ہوتی رہی تھی اس لیے اس شناخت سے جو طبقہ پیدا ہوا۔ اُس نے تحریک آزادی کی اعلیٰ قیادت کے فرائض قبول کیے اور آزادی سننے کے بعد معاشرے کی تعمیر کی ذمہ داری سنبھالی۔ لہذا اس طبقے نے جس اُسی راستے کو قابل اعتبار قرار دیا جو یورپ کا تیا یا ہوا راستہ تھا۔ اور اُس کی نگاہ سے وہ گھاٹیاں اور خستہ تھیں اور وہ تاریکیاں اور جھل رہیں جو یورپی اہل فکر کی پریشانیوں کا باعث تھیں۔

شناخت کی ان دو صورتوں کے ساتھ ساتھ یورپ کی سب سے بڑی پہچان اس کی ایجاد کردہ مشین تھی جس نے دنیا کے فطری مناظر میں مشینی حسن کا اضافہ کیا۔ اور انسانی زندگی میں میکا کی روٹیوں کو داخل کیا۔ یورپ نے عقل و فرد کے استحکام

سے فطرت کے اندر کار فرما قوانین اور اصول دریافت کر کے انھیں زندگی پر نافذ کیا۔ اور اس طرح سائنسی طریق کار کو زندگی کو بہتر بنانے کے عمل میں شامل کیا۔ اسس رویتے نے شعور کو زیادہ سے زیادہ تجربہ کی جانب راغب کیا اور یورپی ذہن مشین کی طلب میں سائنسی تجربہ کا شکار ہوتا گیا۔ اور اس کے سامنے صرف ایک واضح صورت رہی کہ کس طرح فکر کو مشین میں ایک نیا قالب دیا جاسکے۔ یوں سائنسی فکر ایک فطری ضرورت بننے کی بجائے اپنے لیے مشینوں کی شکل میں نئے نئے قالب تلاش کرنے کی مستقل جدوجہد میں گرفتار ہو گیا۔ اور یورپی ذہن، فکر اور مشین کے نئے تمام کیے گئے رشتے کی بدولت جسم سے بے قلعی ہوتا گیا۔ اور جسے ہم شاعری کا نام دیتے ہیں یورپی ذہن اس کی تاثیر سے برابر محروم ہوتا گیا۔ اور محسوس کرنے کی صلاحیت ناپید ہو گئی۔ یہ ایک ایسا حادثہ تھا جس نے یورپ کی گھریلو زندگی کو نئی طرح متاثر کیا۔ تاہم اس کی زیادہ سنگین صورت فکر اور مشین کے مسلسل رابطے سے پیدا ہوئی۔ زیادہ اور بہتر مشینوں کی طلب میں فکر روز بروز مشینوں کے صنعتی تقاضوں کو پورا کرنے لگا۔ اور خود مشین بن گیا۔ یورپ نے اپنی ایجاد کردہ مشین سے اپنی انسانیت کو بنیادی طور پر محروم کر کے سائنسی فکر اور سائنسی ذہن کو حاصل کیا۔ اور ادھورے، ناکا سودہ اور نامکمل انسان کے ساتھ یورپی معاشرہ اس فکری ابتلا میں گم ہو گیا جس کا سرسری تذکرہ کچھ دیر قبل کیا گیا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ یورپی ذہن کے لیے مشین اس صلاحیت کا نتیجہ تھی جسے ایجاد کرنے اور دریافت کرنے کی صلاحیت کا نام دیا جاتا ہے۔ مگر یہ صلاحیت مشین کے ایجاد ہونے سے قبل فطرت کی دریافت پر مرکوز تھی۔ یورپ کا اہستہ دانی لگا تھا کہ اور اینٹو سیکس کلچر فطرت کے ساتھ اس لیے غلط تھا کہ فطرت کی پہچان کرتے ہوئے فطرت کی تسخیر کر سکے۔ یورپی ذہن نے فطرت کے اندر مضمر راز کو سمجھنے



کی مٹی میں نہ صرف فطرت کو اپنے عمل کے سامنے بے بس کر دیا اور خدا کے قوانین کو فطرت میں دریافت کر کے خدا کی عظمت کو نمایاں کیا۔ جیسا کہ برٹش رائل سوسائٹی کے چارٹر میں کہا گیا ہے۔ بلکہ ایسا کرتے ہوئے یورپی ذہن اپنے طور پر ان قوتوں کو استعمال کرنے پر قادر ہو گیا جو فطرت کے راز دریافت ہونے سے قبل خدا کی تخلیق میں تھیں۔ یورپی ذہن کے ایسے رویے نے خدا کی سلطنت کو انسان کی سلطنت میں شامل کر لیا اور اس میں پورے منظر پر صرف انسان ہی انسان دکھائی دینے لگا۔ اور ایسے ہی انسان نے مشین ایجاد کی تاکہ ثابت کر سکے کہ کس طرح مشین جو خود ایک عالم صغیر ہے اس کی مرضی کے تابع ہے اور اُس کے حکم کے مطابق کام کرتی ہے۔ یوں اُس انسان نے زمین پر خدا کے کردار کو اختیار کر لیا۔

اس صورت حال کی وضاحت کرتے ہوئے ہینگر لکھتا ہے :

”عقل و خرد کی فرقیّت کو اپنانے کے ساتھ ساتھ جب یورپی ذہن نے مشین انجن کی دریافت کی تو زمین کا فطری منظر مکمل طور پر بدل گیا۔ اس ایجاد سے قبل فطرت انسان کی خادم تھی اور انسان کی خدمت کرتی تھی۔ مگر مشین انجن کے ایجاد ہونے سے پانی بجاسپ، کوئلہ، آگ، اور معدنیات انسان کے غلاموں میں مل جو گئے۔ اور ان کو ہمارے پاؤں کے معیار کے مطابق تاپنے کی رسم پڑ گئی تاکہ فطرت کو معلوم ہو کہ اُس کا اصل مقام کیا ہے؟ اور اس کے سینے پر کس کی ٹاپوں کے نشان ہیں؟ تاہم جوں جوں ہمارے پاؤں میں اضافہ ہوتا گیا انسان کی اپنی آبادی میں بھی اضافہ ہونے لگا۔ مشین نے انسان کو آبادی کے حجم کی طرف متوجہ کر دیا۔ مگر اس کے باوجود انسان نے مادے پر اپنی حکومت کو اور مضبوط کیا اور احساس فقیانی سے سرشار ہو گیا۔ یورپی تاریخ کا یہ واحد زمانہ تھا جب انسان نے خود کو کائنات سے زیادہ بڑا اور عظیم تر تصور کرنے کی روایت



دیتا ہے۔ کیونکہ مشین کے ساتھ انسانی فکر کا رشتہ مسلسل ہے۔ اور اسے متواتر قائم رکھنا بھی ایک ضرورت بن چکا ہے۔ مشین کو برابر موجود رکھنے کے لیے اسے انسانی فکر کا ایندھن درکار ہے۔ اور جب تک فکری صلاحیتیں اور علوم کو انسانی صلاحیتوں میں جذب کرنے کی قوت موجود ہے۔ مشین انسان کی ضرورتوں کو پورا کرتی رہے گی مگر فکری صلاحیتوں کا ذائقہ یا سانس نہیں ہے کہ اسے ہمیشہ کچھلے صرف ایک ہی انسانی حدود اور پیمانے یا ایک ہی نسلی گروہ یا کسی ایک ہی فرد کی میراث قرار دے دیا جائے۔ اگر ایسی کوئی بات ہوتی تو ماضی کی تہذیبیں کبھی عورت ہرگز انسان کی عظمت کا خاتمہ نہ ہو جاتا۔ یورپی فہم نے مشین کو ایجاد کر کے اداس کے ساتھ میلان کی فکری رشتے کو قائم کر کے اپنے یہ آزمائش کو یہ کیا تھا۔ اور وہ آزمائش فکر کی مسلسل آبیاری تھی (اور ابھی تک بدستور اسی طرح ہے) مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کب انسانی فہم کی سرچشمنے خشک ہو جائیں اور کب نئی جان ہوتی نسلوں کا رجحان سائنس کی بجائے تصوف کی جانب بدل جائے۔ یا انیسویں صدی کے یورپ کی اولادیں بیسویں صدی کے ہتی مرد علمدہوں میں ظاہر ہوں۔ ایسی صورت میں اس رشتے کی شکل کیا ہوگی جو یورپ نے مشین کے ساتھ قائم کیا تھا؟

پہلی جنگ عظیم کے ذرا بعد ایسے کئی سوال ظاہر ہوئے تھے اور شاید اسی لیے ذہانت کے ٹیسٹ سکولوں کا باقاعدہ نصاب کا جنم بن گئے۔ تاہم ۱۹۲۵ء کے بعد ذہانت کا معیار اس سطح تک واپس نہ پہنچ سکا جہاں تک پہنچا اس کے لیے لازمی تھا۔ اس صورت حال نے یورپی تہذیب کے لیے ایک دشواری یہ پیدا کر دی کہ مشین اور انسانی فکر کے مابین رشتہ برابر قائم رکھنا آسان نہ رہا۔ اور دوسری جنگ عظیم کے بعد یہ رشتہ سنہ دار الحکومتوں اور صنعتی لوگوں کے ساتھ امریکہ اور روس میں نمایاں ہوا۔ اور دوسری دشواری یہ پیدا کی کہ یورپ کی تہذیبی شخصیت میں مستقبل کا تصور بتدریج غائب ہونے لگا اور وہ سانحہ ظاہر ہوا جسے سپنگر نے ۱۹۶۰ء میں زوال مغرب کا نام دیا تھا۔

یورپی تہذیب نے اپنی ٹکری کا سیاحیوں (یا ناکامیوں) کے ساتھ کڑا رخص پر  
 بیٹے والے انسانوں کو ایسے دو گروہوں میں تقسیم کر دیا جہاں یورپی انسان ایک گروہ میں  
 نظر آتا تھا۔ اور غیر یورپی دوسرے گروہ میں دکھائی دیتا تھا۔ تاہم یورپی انسان اپنی تعمیر کردہ  
 سائنسی صورت حال میں مشین کے ساتھ پیوست تھا اور مشین پر اپنی عادات کے انحصار  
 کے لیے غیر یورپیوں کے استقلال پر مجبور تھا۔ غیر یورپی گروہ جنہاں پر یلزم کے باعث  
 مشین کی گزشت سے آزاد تھا، ان حادثوں سے بھی محفوظ تھا جو یورپی انسان پر نازل ہوئے  
 تھے۔ اس لیے مستقبل غیر یورپی انسانوں کی راہ دیکھتا تھا اور ماضی یورپی انسانوں کے لیے  
 آشوب بن رہا تھا۔ اس کیفیت میں غیر یورپی انسانوں کے مستقبل اور یورپی انسانوں  
 کے ماضی کے درمیان مشین ہر حاضر بن کر ظاہر ہوتی تھی !

یورپی تہذیب نے مشین کو عصر حاضر کی علامت بنا کر نوآزاد ملکوں کے لیے ایک  
 عجیب گر صبر آزا صورت پیدا کر دی تھی جو آج بھی بدستور موجود ہے۔ مشین کے بغیر  
 تہذیب کا تصور نمایاں نہیں ہوتا۔ اس لیے نوآزاد ملکوں میں مشین پر انحصار کرنے کی  
 عادات پیدا ہو رہی ہیں۔ اور ان عادات کو تسکین دینے کے لیے زیادہ سے زیادہ  
 مشینیں درآمد کی جا رہی ہیں مگر درآمد کرنے والی قوموں اور مشینوں کے ایجاد کرنے والی  
 قوموں کے درمیان فرق محض نا صلی کا نہیں ذہن کا فرق بھی ہے۔ اور اس امر سے  
 بہت کم اختلاف کیا جاسکتا ہے کہ جس معیار پر ذہن ایجاد کرنے کی صلاحیت سے آگاہ ہوتا  
 ہے وہ معیار انسانی بایرکری سے براہ راست متعلق ہے۔ اس لیے مشین درآمد کرنے والے  
 انسان، اس سطح کو حاصل نہیں کر سکتے جو ایجاد کی صلاحیت سے قلع رکھتی ہے۔ ممکنہ لوجی  
 نے اس فرق کو اور زیادہ نمایاں کر دیا ہے۔ یوں مشین ٹکری و نظر کے حواس سے عصر حاضر کی علامت  
 بننے کی بجائے نوآزاد ملکوں کے لیے جدید بننے کے عمل کی علامت بن رہی ہے۔ اور جدید



بننے کے عمل نے ان ملکوں کا مشین کے ساتھ ایک تیار شدہ وضع کیا ہے جو مشین کو زیادہ آسانی  
اور آسانی سے کے طور پر قبول کرتا ہے۔ اس نئے رشتے کی بدولت یورپی انسان ،  
مشین کی تجارت سے اپنے معیار زندگی کو استعمال دینے کی کوشش کر رہا ہے۔ اور  
غیر یورپی انسان مشین کے حصول کے لیے اپنے روزمرہ استعمال کی اشیاء فروخت  
کر رہا ہے۔ اس رشتے نے نوآزاد ملکوں کو ایجاد کی بجائے تقلید کی تربیت دی ہے۔  
ایسی صورت میں جب غیر یورپی انسان مشین کے ساتھ ایجاد کی صلاحیت تک نہیں  
پہنچ سکا اور اس نے تقلید اور نقل کو جدید بننے کی کوشش میں اصول ریت کے طور پر بنایا  
ہے۔ نوآزاد ملکوں میں یورپی تہذیب کے فکری پس منظر کی گونج منائی دیتی ہے اور وہ  
اس راستے پر چلنے کو آمادہ دکھائی دیتے ہیں جو راستہ یورپی تہذیب نے نشاۃ ثانیہ کے  
بعد اختیار کیا تھا۔ بد راستہ مشین ایجاد کرنے سے کہیں زیادہ آسان دکھائی دیتا ہے کیونکہ  
اس میں صرف اپنے ذہن کے ان گوشوں کو تابور کرنا شامل ہے جو یورپی فکری آشوب کو  
قبول کرنے پر تیار نہیں ہو سکتے۔ ہماری اور نوآزاد ملکوں کی جوان ہوتی نسلوں میں ایسا بھٹا  
نمایاں ہے۔ اور ہمارا عہد صداقت واحد کی بجائے دو صداقتوں کا عہد بن رہا ہے۔ ایمان کی  
صداقت اور سائنس کی صداقت..... یہ کیفیت یورپی تہذیب کی صدا کے بازگشت  
ہے۔ اور مشین کی درآمد کے ساتھ تقلید کے احوال کی نمائندگی کرتی ہے۔

## ۵

اس امر کی پہچان کے لیے کہ یورپی تہذیب نے پچھلے تین سو برسوں کے دوران کیا  
حاصل کیا اور کیا گنوا دیا ہے۔ ذیل کا اقتباس غور طلب ہے۔ برٹرنڈ رسل لکھتا ہے :  
"سائنس نے ہمیں جس دنیا کی پہچان دی ہے۔ وہ دنیا بے آباد ہے اور بے  
مقصد۔ اور ہمیں کہا ہے کہ ہم اس دنیا کو اپنا گھر سمجھ لیں۔ سائنس نے بتایا ہے  
کہ انسان واقعات اور اسباب کا نتیجہ ہے۔ اور ان واقعات و اسباب کا

اپنے طور پر کوئی مقصد نہیں ہے۔ انسان کی نشوونما اس کی تمہیدیں اور آزمائشیں  
محبتیں اور عقاید اس کے خوف و ہراس کے جذبات اس کا کوئی وجود نہیں ہے  
اس کے کہ یہ سب ایشیوں کے، اتفاقی عمل و رد عمل سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔  
کسی قسم کی کوئی شجاعت اور بہادری، عشق کی بے تابی یا خیالات کی وسعت  
گہرائی انسان کو اس کی موت سے نہیں بچا سکتی۔ اور برسوں کی انسانی محنت  
اور تہذیبوں کی عظمت نظام شمسی کی موت کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ناپید  
ہو سکتی ہے۔ اور انسان کی فتح یا ہار کائنات کے لیے کتے و بچا جانے سے نہیں  
بچ سکتی۔ انسانی ذہن کے بچاؤ کے لیے صرف نو میدی کا فلسفہ ہی کامیاب ثابت  
ہو سکتا ہے۔

انسانی زندگی مختصر اور بے آسرا ہے اور اس مختصر اور بے آسرا موت پر  
موت کی تاریکی ہر لمحہ چھانے کو ہے۔ مادے کا بناؤ ہر بڑھاری ہے۔ مادے  
کچھ خبر نہیں کہ نیکی کیا ہے؟ اور بدی کسے کہتے ہیں؟ ایسی صورت میں انسان  
کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اپنے عزیزوں کی موت پر آنسو  
مہاتے اور اپنا وقت آنے پر اسی جھلکے کے لیے تیار ہو جو موت کا حملہ ہے۔  
سائنس کی ایسی تعمیر کی ہوئی دنیا میں زائید می اور دشواری کا فتنہ گزرنے  
کی آپہٹ برابر سنائی دیتی ہے۔

۶

یورپی تہذیب کے فکری اجزائے ترکیبی کے اس نامکمل اور سرسری تذکرے سے  
ایک ایسی تہذیب کا علم ہوتا ہے جو نہ تو فصاحت ہو چکی ہے اور نہ جس کے خدو خال ہی

ابھی دھندلاتے ہیں۔ یورپی تہذیب، زوال مغرب کے تصور کے باوجود سر دست موجود ہے۔ اور اس کے قائم کیے ہوئے ادارے اسے زمانے کی ناموائی ہوا کے سامنے بچائے رکھنے میں ابھی ثابت قدم دکھائی دے رہے ہیں۔ تاہم زمانے کے جس مقام پر ہمارا تناظر اس تہذیب سے آشنا ہوتا ہے وہاں سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے کہ کس طرح ایک تہذیب اپنے برہمیت کے دور سے برآمد ہوتی اور اس نے کس طرح نہ صرف فطرت کو مستحضر کیا بلکہ کرۂ ارض کو ایک نیا چہرہ، زمین کو ایک نئی لیڈ سکیمپ اور انسان کو ایک نیا اور عجیب و غریب اعتماد دیا۔ اس تہذیب کے سامنے کز درپڑتی تہذیبوں کے پرچم سرنگوں ہوتے گئے۔ اور انسانوں کی جوق درجوق قطاریں اس کے دکھائے ہوئے چراغ سے روشنی مانگنے پر مجبور ہو گئیں یورپی تہذیب ایک وسیع تر موضوع ہے اور اس وقت اس کی تفصیل کا موقع بھی نہیں ہے۔ تاہم اس تہذیب کے جائزے سے اس کے مزاج کا ضرور علم ہو سکتا ہے۔ مزاج کی اہم کیفیتوں کا اور پر ذکر کیا جا چکا ہے۔ ایک دوسرے پہلو کا تذکرہ البتہ غور طلب ہے۔

سپنگر نے یورپی تہذیب کی وضاحت کرتے ہوئے ایک مقام پر اس کے حالیہ مزاج (سائنسی فکر میں مزاج) کو فائوسٹ کے دور کا مزاج کہا ہے۔ گوشتے کے فائوسٹ کا ایک اقتیار یہ بھی ہے کہ یہ نظم یورپ کے زمانہ حاضر کی تہذیب بیان کرتی ہے اور اس کے ساتھ وہ یورپ ظاہر ہوتا ہے جسے انریقہ اور ایشیا کے لوگ اچھی طرح پہچانتے ہیں۔ فائوسٹ مغربی یورپ کے لوک کلچر کا ایک ایسا کردار ہے جس نے فطرت پر کنٹرول پانے کے عوض میں اپنی ندرج شیطان کے پاس رہیں رکھ دی تھی۔ فائوسٹ ایک دینی عالم تھا اور دنیاویات ہی کے مطالعے میں اس کی تمام عمر گز رہی تھی۔ مگر اس کے باطن کی تڑپ کہ وہ فطرت کو مستحضر کرے اور مظاہر پر اس کی حکومت ہو، دہے رہنے کے باوجود ختم نہیں ہوتی تھی۔ اس باطنی تڑپ سے

بجوتہ ہو کر اُس نے شیطان کے ساتھ راہ و رسم پیدا کی اور اپنے خون سے معاہدے پر دستخط کئے کہ اگر شیطان اسے فطرت پر کنٹرول کی طاقت دلا دے تو وہ اپنی رُوح اُس کے حوالے کر دے گا۔ فائوسٹ کی اس روک کھلتی کے دوسرے اجزاء اتنے اہم نہیں ہیں۔ تاہم فطرت پر کنٹرول حاصل کرنے کی آرزو فائوسٹ کہانی کا مرکزی جزو ہے۔ سپنگر کے مطابق فطرت پر کنٹرول حاصل کرنے کی تڑپ اور آرزو یورپی مزاج میں اس کے گاتھک نسل کی کردار کو ظاہر کرتی ہے۔ گاتھ قومیں (جو جدید یورپ کی نسلوں کی ابتدائی صورت تھیں) قدیم زمانے ہی سے فطرت کے خلات نبرد آزما تھیں کیونکہ شمالی یورپ کا موسم ناہربان تھا اور اس کی فطری قوتیں آکر اور انسان دشمن تھیں۔ گاتھ قوموں کے ایسے مزاج نے عیسائی کلیسا کو قبول کیا تھا۔ اور قریباً ایک ہزار برس مسیحی تعلیم کے زیر اثر یہ قومیں یٹا فزیکل سوالوں کے جوابات تلاش کرتی رہی تھیں۔ نشاۃ ثانیہ نے ان قوموں کے گاتھک مزاج کو آزادی سے ہمکنار کیا۔ اور فطرت کی تسخیر کا عمل ظاہر ہوا۔ زمین ان کی دریافتوں اور ایجادوں کا میدان بن گئی اور کائنات ان کی قوتِ پیمائش کے سامنے سمٹ گئی۔ اور دنیا کے مالک ان کی باج گزار ریاستوں میں بدل گئے۔ اور یورپی انسان پیدا ہوا۔

مگر یہ سب کوششیں کارہی (سپنگر کے مطابق) فائوسٹ کہانی کی بددست تھی۔ اور گاتھک قوموں نے یہ ساری کامیابیاں شیطان کے ساتھ خود کو وابستہ کرنے سے حاصل کی تھیں۔ انھوں نے رُوح کو اذنانِ جان کو جسم کا سودا کیا تاکہ فطرت کو مستحکم کیا جاسکے۔ اور اس طرح انھوں نے آقا کو انا الموجود سے الگ کر کے اپنے انسانی عکس کی بڑائی کو نمایاں کیا۔ اور اس غرور سے دوچار ہوئیں جو نوآبادیاتی نظام اور امپریلزم کے ناموں سے موسوم ہے۔ یورپی تہذیب کی فکر ہی سرگزشت ایک ایسی مسلسل موداد ہے جس میں یورپی انسان اپنے مخلوق ہونے کی صداقت کی نفی کرتے



ہوتے خود کو خالق کے کردار میں دیکھنے کا مستحق ہے۔ فادسٹ کہانی کے ڈرامائی اصولوں کے مطابق یہ رویہ ایسا بدیہہ نہیں ہے جس پر اصول سنرا کا اطلاق نہ ہو سکے۔ اس لیے یورپی تہذیب فکری طور پر کائنات کے الہیاتی پس منظر سے بے تعلق ہوتی اور اپنے انسانی حدود اور بچے اور اپنے تہذیبی اداروں میں زیادہ سے زیادہ محصور ہوتی گئی اور اس پر وہ کیفیت نازل ہوتی جو مارلو کے مشہور ڈرامے ڈاکٹر فاسٹس کے آخری منظر میں دکھائی دیتی ہے۔

یورپی انسان ایلی ایلی لما سبتقنی (اے مرے رب اے مرے رب تو نے مجھے کیوں تھوڑ دیا) کی صدائے صحرا میں گرفتار ہو گیا۔ مگر ابھی اس کا استعمار اور توڑا بادبانی نظام اس کے ساتھ تھے۔ فادسٹ کہانی کے اصول سنرا نے یورپی تہذیب کے باطن ہی سے نازی اور فسطائی قوتوں کو ظاہر کیا۔ جن کے باہمی عمل اور رد عمل سے جہاں ہٹلر اور موسولینی باقی نہ رہے وہیں یورپی تہذیب بھی اپنے عالمی کردار اور مقام سے محروم ہو گئی اور اس کے ڈوبتے سورج کے سامنے اس کا اہمیت یکٹ کے گوڈو، اور لندن انکوآنٹر کے سمپوزیم، ایک عزم کی خودکشی کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اور یورپی انسان اپنے بیٹیوں اور بیٹیوں کی صورت میں چترال، امرتا تھ، نیپال اور ہندو کش کے ویرانوں میں بھٹکنے لگا کہ اسے کسی طرح اس کی کھوئی ہوئی توح واپس مل جائے۔ یورپ نے خدا کو کھو کر انسان کو کھو دیا۔ اور خود خالی جسم کے ساتھ مشین کی زد میں آ گیا۔ یورپی تہذیب کے جائزے میں سوچنے کے لیے ہزار باتیں ہیں۔

یورپی تہذیب کے ساتھ اقبال کا تعلق ہماری فکری تاریخ کا ایک بے حد اہم باب ہے۔ اقبال نے یورپ کو اپنی آنکھوں اور یورپ کی آنکھوں سے دیکھا اور یورپ کی پہچان کے لیے زاویہ نظر دریافت کیا۔ اقبال کی ابتدائی فکری تربیت میں یورپ کے مدد ریزی کردار کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اور آرمیڈ کے ساتھ عقیدت

بھی اس رویت کی شناخت کے لیے کم اہم نہیں ہے۔ یورپ کے ساتھ اقبال کے تعلق نے اقبال کو مسلمانوں کے تاریخی کردار اور وجود کی ضرورت کے بارے میں غور و فکر پر آمادہ کیا۔ اور یہ سچائی سامنے آئی کہ مسلمان کو تہذیب مغرب نے ایک بار پھر مسلمان کر دیا ہے۔ اقبال یورپ کے اس پہلو کو قابل مذمت قرار نہیں دیتا جو انسان کے لیے مفید اور انسانی فکر کے لیے سودمند ہے۔ اقبال کے ذہنی و فکری سفر نامے میں تہذیب یورپ دور دور تک دکھائی دیتی ہے۔ اور اقبال کے مفرد فکر کی آبیاری کرتی ہے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ عالم اسلام کو اقبال کی تخلیقی صلاحیت فراہم کرنے میں یورپ کا بڑا حصہ رہا۔ مگر اقبال کا یورپ کے ساتھ تعلق اور اس کے اپنے فکری رویے اس اعتبار سے قابل غور ہیں کہ اقبال نے یورپ کو جس مقام نظر سے پہچانا تھا وہ مقام نظریۂ مسیحی ہو گیا ہے۔ اور مسلمانوں کو جو ان ہوتی ہوئی نسلیں اس مقام نظر سے ایک حد تک محروم ہو چکی ہیں۔ زمانے نے مسلمانوں کو صرف ایک آنکھ سے دیکھنا سکھایا ہے اور اس کا جائزہ ان کی فکری ضرورتوں کی پوری طرح تسکین نہیں کر سکتا۔ اقبال کی نظر یورپ کے تخلیقی مزاج کو سمجھتی تھی۔ اور تاریخ کے اس نظام عمل کو پہچانتی تھی جس نے دنیا کو یورپی تہذیب کا تحفہ دیا تھا۔ اور غالباً ایسے مقام نظر کی مدد سے اقبال فکر کی اس دنیا کو مرتب کر سکا جو اس زمانے میں تھی ظاہر ہوتی ہوئی دنیا کی بقا کے لیے لازم و ملزوم ہو چکی ہے۔

اقبال کی شعری اور فکری سوانح عمری میں یورپ کے بارے میں نیک جذبات یورپی تہذیبی شخصیت کے اس پہلو کی نشاندہی کرتے ہیں جو یورپ کے لبرلزم اور عالمگیر انسانیت کے تصور کو ظاہر کرتا ہے۔ تاہم یورپی تہذیب، اقبال کے فکری شعور پر ایک تلخ تجربہ بن کر رہنا ہوتی تھی اور اس تجربے کی ابتدائی صورت سیاسی اور تہذیبی

تھی۔ برلین اور عالمگیر انسانیت کے تصور کی نمائندہ یورپی تہذیب سیاسی اور فوجی عمل جس کے ساتھ یہ تہذیب شمالی افریقہ، بلقان، جزیرہ نما سائبیریا اور سلطنت عثمانیہ کی سرحدوں پر ظاہر ہوتی تھی اور خود برصغیر میں سلطان ٹیپو سے لے کر بہادر شاہ تک اور پھر گورنمنٹ آف انڈیا کی پالیسیوں میں اُجاگر ہوتی تھی ایک ایسے واقعات کی تفصیل تھا جسے یورپی تہذیب کے دو چہروں کی شکل ہی میں بیان کیا جاسکتا تھا۔ اس کیفیت نے یورپی تہذیبی شخصیت کے اندرونی تضاد کو نمایاں کیا اور اس امر کی طرف واضح اشارے کیے کہ یورپی تہذیب دراصل سوداگروں کی تہذیب ہے اور فرق صرف یہ ہے کہ سوداگر حکمران بن چکے ہیں اور نئے علوم نے سوداگری اور طلب زر پر روشن خیالی کا پردہ ڈال رکھا ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے خاتمے کے ساتھ اقبال کے شعری و فکری منظر پر ایک ایسا یورپ آشکار ہوا جو اپنے سے متصادم تہذیبوں کے خلاف انتقام کی لڑائی لڑ رہا تھا اور یہ لڑائی مسلمانوں کے خلاف تھی۔ اقبال نے اس لڑائی کی عسکری اور تہذیبی صورتوں کا جائزہ لیا۔ اور اسے یورپ کی طاقت کے اندر تضاد اور تضاد کے ساتھ ساتھ وہ کمزور ہوتے ہوئے فکری ریشے بھی دکھائی دیے جن کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ یورپی تہذیب کے اس داخلی تناظر نے اقبال کو ایک نیا آفق پیش کیا۔

بیسویں صدی کی ابتدا ہی میں برصغیر کی سیاسی گفتگو میں عموماً یہ سوال پوچھا جاتا تھا کہ اگر انگریزوں نے برصغیر کو چھوڑ دیا تو پھر کیا صورت ہوگی؟ برصغیر کی سیاسی صورت حال میں اس سوال کا اپنا ایک مقصد تھا اور اس کے ساتھ وابستہ جواب کی اپنی منطق اور دلیل تھی۔ مگر پہلی جنگ عظیم کے بعد جب یورپی تہذیب کے داخلی تناظر میں بنیادی شگفتا ظاہر ہوئے اور زوال مغرب کا تصور یورپی دانشوروں کے حلقوں میں سنائی دیا تو برصغیر کی سیاسی گفتگو کا سوال نئی وسعت کے ساتھ

سامنے آئے اگر یورپی تہذیب پر زوال آگیا تو پھر کیا صورت ہوگی؟ یہ سوال اس وقت سامنے آیا جب کہ ارضِ مجبور پر تہذیبِ عادی تھی اور براعظموں کے براعظم یورپ کے قدموں میں تھے۔ برصغیر کے پوچھے جانے والے سوال کے برعکس اس سوال کے جواب میں ایک نئی امید مضمون تھی۔ ایک مکاشفہ تھا جو ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کی سرزمینوں اور ان کے کروڑوں باشندوں کو خیمہ زدوں میں ایک نئے عالم، ایک نئی دنیا اور ایک نئے مستقبل میں بدل رہا تھا۔ اس سوال کا صرف ایک جواب تھا کہ اگر یورپی تہذیب پر زوال آگیا تو ایک نیا دور اور نیا زمانہ سرید ہوگا۔ اور چونکہ یورپی تہذیب کا داخلی تناظر ٹوٹ رہا تھا۔ اس لیے نئے زمانے کی ولادت بھی یقینی ہو چکی تھی۔ اس ٹوٹے پس منظر میں اقبال نے ہندی مسلمانوں کو شامل کیا اور ان کے قیام وطن کی فکری تحریک کو مرتب کیا۔ تاکہ آنے والے یقینی زمانے میں برصغیر کے مسلمان ان نئے حالات میں اپنا تاریخی کردار ادا کر سکیں۔

— پہلی جنگ عظیم کے بعد اقبال کا یورپی تہذیب کے ساتھ عقلی صرف زوال مغرب کے حواس سے تھا۔ یورپی برائرم، درمائیہ انسانیت کے یطن سے زوال مغرب کا تصور ظاہر ہوا تھا۔

۸

اقبال کے منکر میں زوال مغرب کا تصور یورپی تہذیب کے مرثیہ کو پیدا نہیں کر رہا۔ زوال مغرب کا مرثیہ ایلٹیٹ کی ویسٹ لینڈ میں بحرِ منافی دیتا ہے۔ اقبال کے فکری شعور میں زوال مغرب کے ساتھ ایک وسیع خلا تھا۔ مرنے کر تھا۔ ایک ایسا خلا جہاں یورپی تہذیب کے بعد زموں کی مقابلہ آرائی کا قری، مٹان تھا۔ جہاں تہذیبی اعتبار سے مسلمانوں کے احیاء کی نہایت واضح گنجائش تھی۔ مگر مسلمانوں کا اپنا احیاء اپنے عمل وقوع کے باعث ایک نکتہ النوع تہذیبی محاصرے میں تھا۔





روحانی پس منظر میں دیکھتا ہے وہیں یورپی تہذیب کے باطن میں اس اصول کی دریا  
 بھی کرتا ہے جس کی کارکردگی نے زوال مغرب کے تصور کو نمایاں کیا تھا۔ یہ اصول عقل  
 و خرد پر غیر مشروط ایمان کا اصول ہے۔ اس اصول نے جہاں غیر موجود کو موجود کے  
 دائرہ اثر میں لاسٹکی کامیاب جدوجہد کی وہیں انسان کو غیب کے رشتے سے محروم  
 کر دیا۔ عقل و خرد نے موجود کی سرحدوں کو پھیلائے میں ہر اس منطق کو جو قبل ازیں غیر  
 معلوم اور غیر موجود کہلاتا تھا، موجود میں بدل دیا۔ یہ کام واقعی ایک قابل تعریف  
 کارنامہ تھا (اور ہے) مگر قابل اسے قابل اعتماد قرار نہیں دیتا کیوں کہ اس اصول  
 کی پیروی میں ہر شے عالم محسوس اور عالم اثبات کے زمرے میں آجاتی ہے اور  
 انسان ہیکہ محسوس کی خداوندی میں گھرجاتا ہے۔ اقبال عقل و خرد کی کارکردگی کو خرد  
 سمجھتا ہے۔ اور فنی صداقت کے لیے اس طریق کار کو مناسب نہیں سمجھتا۔ جاویدناہ  
 میں یہ انداز فکر یوں ظاہر ہوتا ہے :

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست  
 جان بے تابے کی من دارم کجاست  
 ”خرد کی زنجیر نے عصر حاضر کو جکڑ لیا ہے اور اس کے  
 پاؤں کی زنجیریں چکی ہے اور جڑے تاب مروج  
 مجھ میں ہے وہ  
 کہاں ہے ؟“

(آرہی : انگریزی ترجمہ جاویدناہ)

”میرے خیالات کا درخت برگ ٹرے سے محروم ہے۔“

مجھے تماشہ دے یا صبح کی ہوا سے  
 آستہ کر، تو نے مجھے خرد عطا کی، مجھے

جس میں عطا کر کہ میں جذبِ باطن سے فیض یاب رہوں  
 علم فکر میں اپنا مقام تلاش کرتا ہے مگر عشق  
 نیند سے سیے نیاز دل میں مقام چاہتا ہے اور  
 جب تک علم عشق سے کچھ حاصل نہیں کرتا محض فکر اور  
 انکار کی تماشہ گرمی سوچتا ہے اور علم کا تماشہ خانہ  
 سامری کے جادو کے سوا کچھ نہیں ہے اور روح القدس کے بغیر  
 علم فصول گرمی ہے، تجلی کے بغیر کسی دانا کو راستہ نہیں ملا۔  
 اور وہ راہ میں اپنی پریشاں خیالی کا  
 قہر بن گیا کہ تجلی کے بغیر زندگی و بخوری ہے، مرض اور  
 بیماری ہے، عقل جلا وطنی اور مجبوری، اور دین  
 محض مجبوری ہے اور کوہ و دشت اور بجز و بکی دنیا  
 تجریر قائم ہے اور ہم  
 نظر اور کشف کی آرزو کرتے ہیں.....؟

(آربری، جاوید نامہ)

اقبال کی نگاہ میں یورپی تہذیب کی ابتلا کا اصل سبب یہی ہے کہ یورپ نے تجلی  
 کے بغیر خرد کو قبول کیا ہے۔ اور بینائی سے خردم عقل کی رہنمائی میں تحقیق و تخلیق کے  
 لیے جدوجہد کی ہے۔ ظہور الہی اور ظہور عالم غیب کے بغیر عقل کی رہبری آشوب پیدا  
 کرتی ہے۔ ندال یورپ کی اصل وجہ یہی فاصلہ ہے جو تجلی اور خرد کے مابین حائل ہو چکا  
 ہے۔ یورپی انسان نے صرف ایک آنکھ کو استعمال کیا ہے۔ خرد کی آنکھ کے سوا اس  
 نے کائنات میں کسی اور طریق کار کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ اس لیے فکر اور احساس  
 میں دوری پیدا ہوتی ہے۔ اور ذہن و قلب کی فضا یکساں نہیں رہی۔ اسی لیے ندال

یورپ کا تصور بھی رد نہا چرا ہے کیونکہ یورپی انسان کشف دیکھنے سے محروم ہو چکا اور اس کے فکر و علم کی دنیا میں خبر اور اطلاع کے سوا اور کچھ دستیاب نہیں ہوتا۔ اقبال کے عالمی تناظر میں یورپی تہذیب انسان سے محروم ہے اور اس کا فلسفہ انسان کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ خدا کو کھو کر یورپی تہذیب نے انسان کو کھو دیا ہے اور صرف خرد کو پایا ہے اور اس فریاد کو بلند کیا ہے کہ انسان کہاں ہے؟ انسان کہاں ہے؟ آدم کی جست؟

۱۰

نوال یورپ کی فکری اور شعری کیفیت المانوی حکیم نطشے کے مقام سے واضح طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ جاوید نامہ میں نطشے کا مقام ایک اہم مقام ہے..... اس کی تفصیل غور طلب ہے ..

۵۔ اس دنیا کی سرحدوں کے باہر جو چین اور چیند اور  
مقدار و خصوصیت کی دنیا ہے ایک شخص  
مقیم تھا اور اس کے دردناک آواز گونج پیدا کرتی تھی۔  
اُس کی نگاہ عقاب سے تیز تر اور اس کا چہرہ  
سوز جگر کی گراہی دیتا تھا اور ہر لمحہ  
اُس کے باطن کی آگ اور نہ یادہ روشن ہوتی اور ہر بار  
وہ سو بار دہرایا ہوا یہ شعر گنگنا تاکہ  
نہ جبریل باقی ہے نہ جنت ہے نہ خور اور ان کا خالق ہے۔  
صرف کعب خاک باقی ہے جسے  
آرزو مند کی کی پیش مسلسل جلا رہی ہے ۵



”میں نے رومی سے پوچھا، یہ کون دیوانہ ہے؟ جواب میں  
 اُس نے کہا، یہ ہر شمسند رہی المانوی ہے جس کا مقام  
 مقدار اور خصوصیت کی دنیاؤں کے درمیان ہے اور  
 جس کی گئے اُسی قدیم فنے کو  
 بلند کرتی ہے جو حلاج کی زبان پر جاری ہوا تھا،  
 اس کے ساتھ حلاج دوبارہ ظاہر ہوا ہے مگر دار و رسن کے بغیر  
 آیا ہے۔ اس حلاج نے اُسی حرف کہیں کو  
 ایک بار پھر دہرایا ہے اور اس کے غلط بے باک اور اس کے خیال  
 عظیم ہیں۔ اور

اہل مغرب اس کی صدا کی کاٹ سے دو نیم ہوتے ہیں  
 مگر اُس کے ہم نشین بے خبر رہتے۔  
 اور نہ جان سکے کہ اس کا جذب کیا ہے  
 انہوں نے اسے مجنون کہا، دیوانہ کہا کہ عاقل عشق اور  
 جذب عشق سے بے نصیب رہتے ہیں  
 پس انہوں نے اس حلاج کی نبض کے لیے طبیب تلاش کیے۔  
 اور طبیب ریا اور فریب کے سوا کیا  
 جانتے ہیں؟ یورپ کی آب و ہوا میں مجذوب کیوں پیدا ہوا؟  
 آہ! مجذوب کے لیے یورپ کی زمین کیوں  
 چنی گئی؟ آہ۔

ابن سینا کا ایمان اُس کی کتابوں میں محدود ہوا ہے اور  
 وہ شرانوں کو سربان خون کے لیے کاٹتا ہے یا

نیشنہ جاری کرنے کی دوا تجویز کرتا ہے !  
 یہ علاج تھا جو اپنے ہی شہر میں اجنبی اور مسافر تھا۔  
 اُس نے خود کو اہل بھاہر صفا سے بچا یا مگر  
 پیشہ ور حبیب اسے  
 موت تک لے گئے !

یورپ میں اُس کے مانند کوئی اور نہ تھا جو راہ کی پہچان کرتا  
 پس اُس کا نغمہ اس کے ساز کے تاروں کو  
 توڑ گیا۔ مسافر کو کسی نے راستے کی خبر نہ دی اور  
 اس کی دیر و رات قتل و قتل  
 بے تکمیل رہی۔ وہ زمانے کا اصل اظہار تھا مگر کسی نے اُسے  
 شناخت نہ کیا۔ اور نظریہ ساز اس کی تائید نہ کر سکے  
 وہ عشق کی لذت میں گم اپنی ہی آہ میں مد پویش ہوا۔ اور  
 مسافر تھا اپنی ہی راہ میں کھو گیا  
 اس کے جذب کی تاثیر نے ہر عام کو ریزہ ریزہ کیا۔ اور  
 وہ خدا سے یوں ٹوٹا کہ اپنے آپ سے  
 ٹوٹ گیا۔ اس کی خواہش چشم ظاہر سے قاہری اور دلبری کے  
 منتظر کو دیکھتا تھا اور اس کی تمنا تھی کہ  
 خاک اور آب سے ایسا منتظر  
 ظاہر ہو۔ اور اس کے خروشے دل میں کاشت کی ہوئی فصل سے  
 باہر آئیں۔ یہی اُس کا کرب تھا



سہمی۔ اور اس حقیقت کو نہ سمجھ سکی کہ عقل و غرور کے ساتھ انتہائی وابستگی ماورائے راستے مسدود کر دیتی ہے۔ ماورائے کو روک کر نہ سے انسان نفی میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اور مخلوق ہونے کی صورت حال کو حذف کر دیتا ہے۔ اس سانچے کے ساتھ انسان جہاں خدا سے ٹوٹ جاتا ہے وہیں اُس کے اپنے آپ سے قائم رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں اور انسان خدا سے ٹوٹ جاتا ہے وہیں اُس کے اپنے آپ سے قائم رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں اور انسان روپوش ہو جاتا ہے۔ زوال مغرب کا تصور انسان کی گم شدگی کو بیان کرتا ہے۔

اقبال کی نظر میں مہم شدگی تہذیبوں کی موت کو پیدا کرتی ہے۔ اس لیے زوال مغرب کچھ آنے والی تہذیبوں سے لیے سب سے بڑا خطرہ یہی ہے کہ اس کا انسان روپوش نہ ہو جائے تاہم زوال مغرب کے بعد ظاہر ہونے والی کوئی بھی تہذیب اس خطرے سے مدچار ہوئے بغیر نہ تو اپنا سفر جاری رکھ سکتی ہے۔ اور نہ اپنے وجود کے استحکام کو آزمائش کی ہے۔ کیوں کہ یورپ ادیان کی ظاہر ہوتی تہذیبوں کے درمیان مشین برابر موجود ہے۔ اور مشین تک پہنچنے کے لیے نوآباد ملکوں کا اُس تشویشناک راستے سے گزرنا لازمی ہے۔ پس مشین کی موجودگی مادہ کو مسدود کرتی ہے۔ اور انسان کو اپنے ظلم میں اسی طرح قید کر سکتی جیسے انگریز شاعر کیٹس کی ایک نظم میں ایک پری نژاد ووشیزہ انسان کو موسم بہار میں گرفتار کرتی ہے اور جب اس کی رہائی ہوتی ہے تو سب عورت خزان ہی خزاں دکھائی دیتی ہے۔ مشین کے اس ظلم کو زوال مغرب کے تصور کے ساتھ جانچنا بے حد ضروری ہے۔ فیضیہ ادب علاج کے حواس سے اقبال مستقبل میں ظاہر ہونے والی قوموں، ملکوں اور تہذیبوں کو خیردار کرتا ہے۔۔۔۔۔ مشین کو قبول کرتے ہوئے ماورائے کو فراموش کرنے میں ہلاکت ہی ہلاکت ہے





سیلاب میں غرق ہے آہ و زاری میں فرق نالہ و فغاں میں  
 محسوس ہے۔ ابرہ ہوا اور پانی سے بے نصیب  
 پیاسا ہے، اند پیاس کے لیے حرف بہتا ہوا سیلاب سہجے جو دریا  
 کا بہتا ہوا پانی ہے دریا کے کنارے پر  
 میں نے ایک نازک بدن دوشیزہ کو دیکھا جس کی آنکھوں  
 قافلوں کے قافلے لوٹ سکتی تھی اور جس نے  
 کلیسا کے بزرگوں کو کافری کا درس دیا تھا اور جس کی خوبصورت  
 نگاہ خوب کوزشت میں اور زشت کو خوب میں  
 بدستے پر تاد تھی۔۔۔ اُس سے میں نے کہا کہ کون  
 تم ہو؟ اور تمہارا نام کیا ہے؟ اور مسلسل زور گری کی صدا  
 کیوں ہے؟ جواب میں اُس نے کہا کہ مری آنکھ  
 سامری کا قصوں ہے اور نام میرا  
 آفرنگین ہے اور میرا کام ساحری ہے،  
 ناگہاں بچھ پارے کی سیلاب و شادی بج بستی ہو گئی اور  
 پانی میں ہر تک غرق شخص کا جسم  
 ہڈیوں کے ساتھ ٹوٹ گیا اور وہ کرب میں چلائے لگا۔۔۔۔۔  
 آہ مری تقدیر امری فریاد  
 تاثیر کے بغیر ہے اور مری آہ و زاری مری مدد میں کر سکی!

۱۰ آفرنگین نے کہا کہ اگر آنکھیں ہیں اور دیکھنا جانتی ہیں تو اپنے  
 اعمال کو دیکھ اور اب مریم کو دیکھ جو کائنات کا چراغ ہے

اور نور در لور ہے اور جس کے نور سے کائنات  
 مددشن ہے اُسے دیکھ اور پہلا طمس کو دیکھ اور صلیب کو دیکھ  
 اور نور در چہرے کو دیکھ اور دیکھ کہ آسمان کے تلے  
 اس نے کیا کیا اور تو نے کیا کیا ! تو نے جس کے لیے ایمان کی  
 لذت حرام ہے اور جو چاندی کے صنم کی پرستش کرتا ہے  
 تو نے روح القدس کی پہچان نہ کی اور جسم خریدا اور حوض میں  
 روح بیچ دی !

”اس جلوہ مست نازنین کی تلخ لڑائی اس شخص کے  
 دل کو نشتر چھو گئی اُس نے کہا تو گندم دکھا کر جو  
 بیچتی ہے اور تیرے جادو سے  
 شیخ اور برہمن قوموں کو بیچ دیتے ہیں  
 تیری کافر نے عقل اور دین کو رسوا اور خوار کیا ہے  
 تیری محبت آزار اندر آزار ہے اور تیری نفرت ایک  
 ناگہانی موت ہے جس سے کوئی نہیں بچ سکتا اور تو نے  
 پانی اور مٹی کے ساتھ، رسم پیدا کی ہے اور بندے کو اُس کے  
 خالق سے محروم کر دیا ہے اور حکمت اور دانائی  
 جو گرہ کشائی کا سبب تھی  
 تجھ سے اُس فکر میں بدل گئی جو ہلاکت لاتی ہے اور تباہی نازل  
 کرتی ہے اور جو شخص سمجھتا ہے جانتا ہے کہ  
 تیرا جرم میرے جرم سے کتنا سنگین ہے۔“

اس کے سانس سے مردہ جسم زندہ ہوتا تھا اور میرے سانس سے  
 جسم رُوح کا تار ت بن جاتا ہے جسم نے اس کی  
 انسانی شخصیت کے ساتھ جو کچھ کیا تو نے وہی کچھ اس کی  
 الہی شخصیت کے ساتھ مدار کیا میری موت  
 دنیا کے لوگوں کے لیے زندگی در زندگی ہے اور تیرا  
 انجام قریب ہے.....

یورپی تہذیبی شخصیت کے باطن میں انگریز (یورپ) اور دریا میں غرق شخص (کلیا)  
 کی غیریت سے نروال مغرب کا سانحہ مرتب ہوتا ہے۔ اور جدید زمانے کی تاریخ کے بدلتے  
 برے آفت پر نروال مغرب کا تصور ابھرتا ہے۔

---





## حسین بن منصور حلاج

۱

مکتوبات اقبال میں سید نذیر نیازی لکھتے ہیں کہ ایک مدد تیسرے قسط کے سلسلے میں جہاں خودی کی بحث آتی ہے ملاج کا ذکر آگیا اور حضرت علامہ (اقبال) نے بعض مسائل کی تشریح کرتے ہوئے اس ضمنی مصلوب و مظلوم کی کتاب الطواسین کا حوالہ بھی دیا جس کی شہادت سننے والے اور منبرا اور راز اور وعظ ایسے الفاظ ہیں ایک جان معنی پیدا کرو یہ ہیں اور پھر ارشاد ہوا کہ مجھ (سید نذیر نیازی) خود بھی اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ میں نے عرض کیا یونیورسٹی لائبریری میں تو شاید اس کا کوئی نسخہ موجود نہیں۔ فرمایا کہ مضائقہ ہے میرا ذاتی نسخہ لے جاؤ اور بغور اس کا مطالعہ کرو.....، سید نذیر نیازی مزید لکھتے ہیں کہ یہ نسخہ کسی طرح بروقت واپس نہ کیا جاسکا جس پر حضرت علامہ ناراض ہوئے اور انہوں نے ایک خط میں لکھا کہ وہ ان کتابوں کے بغیر نہیں رہ سکے جہاں کے مطالعے میں بلا تانہ جیتی ہوں اور یہ کہ انہیں ایسی کتابوں کے چسبنا سننے کا کراہتی ہوتا ہے..... اشد کتاب الطواسین کی طرف تھا۔ یہ کتاب ان کے مطالعے میں اکثر رہا کرتی تھی.....

سید نذیر نیازی کی تحریر ملاج اور کتاب الطواسین کو ایک بندے ہوتے پس منظر

بدلا ہوا مفہوم دیتی ہے۔ عموماً یہ تصور کیا گیا ہے کہ تصوف غفلتِ اسلام کے لیے شاید فائدہ مند ثابت نہیں ہوا اور کہا گیا ہے کہ اس کے پیدا کردہ نظامِ تربیت نے مسلمانوں کی اعلیٰ ترین فکری صلاحیتوں کو معاشرے، معروضی تقاضوں اور قومہ داریوں کے منقطع کر کے مسلمانوں کو داخلیت کا شکار کر دیا تھا اور اس لیے وہ زمانے کے بدلتے ہوئے مزاج کو پہچاننے میں کامیاب نہیں ہو سکے تھے۔۔۔۔۔ تصوف اس اعتبار سے اچانک اسلام کی تحریک میں مفید کردار انجام نہیں دے سکتا۔ ایسے نقطہ نظر کو اقبال کی رائے کی روشنی میں دیکھا جائے تو تصوف کے بارے میں مروج رویداد نامکمل دکھائی دیتا ہے کیونکہ علاج کا شمار بھی تصوف کے بزرگوں میں ہوتا ہے اور علاج کو درویشوں اور صوفیوں کے ظاہری قلندر نہ دیتے سے الگ کر دیا جائے تو پورا چٹنا ضروری ہو جاتا ہے کہ تصوف میں علاج کا کیا مقام ہے اور اقبال نے علاج کو اپنے مطالعہ اور فکر میں ایسا غیر معمولی منصب کیوں دیا ہے؟ کیا علاج کے ذریعے صداقت کی کوئی واضح اور قابل قدر صورت ظاہر ہوتی ہے؟ اور اگر واقعی علاج اسلامی فکر کے اساسی رویوں کو مستحکم کرتا ہے تو ان رویوں سے عصر حاضر کی ذہنی کشمکش کو حل کرنے کے لیے کیا کام لیا جاسکتا ہے؟

منصور علاج کی سوانح عمری اور کتاب الطراسین ایک غیر معمولی اور منفرد تجربہ کی نشاندہی کرتے ہیں۔ دونوں ایک ایسے علمی کچھرے یطین سے ظاہر ہوتے ہیں جو اپنے فکری عناصر کی بنا پر عصر حاضر سے کچھ زیادہ خلت نہ تھا۔ علاج کا زمانہ (۸۵۸ھ - ۹۲۶ھ) ایک اعتبار سے عقل و خرد کی برتری کا زمانہ تھا۔ اس علمی طریق کار کی مدد سے علاج کے زمانے کی علمی فضا اپنی بیانیہ کس مرتبہ کرتی تھی اور یونانیوں کے مزاج کی پیروی میں ہر شے کی مابینیت و ریافت کرتی تھی۔

علم توحید کے دائرے میں بھی مزاج ان کی رہبری کرتا تھا اور اس زمانے کے

اہل فکر خدا کی موجودگی کے بارے میں کیا کیوں اور کیسے اور کس لیے کے عقلی سوال مرتب کرتے تھے۔ اور ان کے جوابات سے اپنے لیے تسلی یا بے اطمینانی اخذ کرتے تھے۔ یہ رویت ان مسلمان فلاسفوں کا تجرار سطو کی رہنمائی میں کائنات کی مابینیت دریافت کرتے تھے۔ مسلمان اہل فکر کا ایک دوسرا رویہ انسانی نفسیات کی تہ سے نظریہ میثاق اخذ کرتا تھا۔ اس رویہ کی نائندگی جسنید بغدادی کرتے تھے۔ بغداد اور بصرہ کے عالی قدر بزرگ خراب کو رویت الہی کا وسیلہ بھی قرار دیتے تھے اور اس طرح اثبات الہی کے لیے ذاتی گواہی مرتب کرتے تھے۔ مؤخر الذکر دونوں رویتیں جن میں انسانی نفسیات کے تربیت یافتہ عمل کو اہمیت حاصل تھی۔ عقل و خرد کے رویے کے مقابلے میں کم با اثر تھے۔ اس لیے فکری انداز نظر زیادہ سے زیادہ مجرد اور انسانی تجربے کی دسترس سے بعید سے بعید تر ہوتا گیا۔ حنداء منطق اور اثبات کے دیے ہوئے علمی منظر میں موجود رہا۔ مگر انسان اس فوری پہچان اور قربت سے محروم ہونے کی آزمائش سے دوچار ہوا۔ اس آزمائش سے اس زمانے کی فکری صورت حال پیدا ہوئی۔

آزمائش کی اس فکری صورت حال کے ساتھ منصور حلاج کا براہ راست تعلق تھا۔ اس کی سوانح عمری اس فکری صورت حال کے خدخال ظاہر کرتی ہے۔ اداس کی شہر آفاق تصنیف کتاب الطواہین اس صورت حال سے عمدہ برآ ہوئے کے لیے فکری طریق کار فراہم کرتی ہے۔ حلاج کی سوانح عمری میں انسانی کردار کی تمام تر باطنی قوتیں (ارادہ اور یادداشتیں) اس تجربے میں یکجا ہو کر آشکار ہوتی ہیں جیسے قدیم تصوف کی اصطلاح میں محبت اور اقبال کی اصطلاح میں عشق کا نام دیا گیا ہے۔ یہ تجربہ انفرادی ذات سے برآ مدفرد ہوتا ہے اور اس کا عمل وقوع حسین بن منصور حلاج کا قالب ہے مگر یہ تجربہ ایک وسیع فکری موضوع کے ساتھ رشتہ قائم کرتے ہوئے اس موضوع کے

دیے ہوئے تصورات کے ساتھ وہی نعلن پیدا کرتا ہے جو ابن عربی کے فلسفے میں مجاز کے ساتھ  
 رہنا ہوتا ہے۔ حلاج مجاز اور حقیقت کو منقسم نہیں کرتا اس لیے اس کا تجربہ تصورات کو  
 (جن کی ظاہری صورت الفاظ سے نمایاں ہوتی ہے) اپنی دسترس میں حاصل کرتے ہوئے  
 اپنی ذات کے لیے ایک نیا نعل و قرع مرتب کرتا ہے۔ جس میں یہ الفاظ زندہ شایہست اختیار  
 کرتے ہیں اور ان کے معانی ذات کو اپنے اندر سمیٹ لیتے ہیں۔ یہ تجربہ ذات کو حقائق میں گم  
 کر دیتا ہے۔ اور ایک نیا نعل منصور حلاج ایک نئی سوانح عمری کے ساتھ  
 آشکار ہوتا ہے۔ منصور حلاج کی اس سوانح عمری سے جو ابن ندیم کی الفہرست میں محفوظ ہے  
 مدہ نئی سوانح عمری نمائندگی بناتی ہے۔ یہ ظاہر ہوتی ہے جو صدیوں کے گرد و غبار  
 اور فاصلوں کے نشیب و فراز کے باوجود زندہ ہے۔۔۔ اقبال اس سوانح عمری کو اپنے  
 شعری اور فکری منظر میں شامل کرتا ہے۔

۲

جن وحقیقتوں کو تصورات اور الفاظ کہہ کر بیان کیا گیا ہے انہیں ہم اللہ اور  
 محمد رسول اللہ کے مبارک اسموں کے واسطے سے پہچانتے ہیں۔ تصورات کی  
 تاریخ میں انہیں حقیقت الہی اور حقیقت محمدیہ کہا گیا ہے۔ کتاب الطواسین کا موضوع  
 ان دو حقیقتوں کا موضوع ہے۔ اور حلاج ان حقیقتوں کو اُس تجربے کی مدد سے پہچانتا  
 ہے جو اس کی سوانح عمری کا کلی اظہار ہے۔ کتاب الطواسین اپنے فکری نقشے پر ہمیں  
 اہم مقام نمایاں کرتی ہے۔ ان میں بعید تر مقام توحید ہے جس کا عقل و خرد مطالعہ  
 کرتے ہیں مگر نشاندہی نہیں کر سکتے۔ اور ذات واحد انسانی علمی دسترس میں نہیں  
 آتی۔ دوسرا مقام رسول اللہ کا ہے اور تیسرا اور انسانی صورت حال سے قریب تر  
 مقام ضمیر واحد حکم کا ہے جو انسانی آتما کے طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ وحی کے ذریعے بعید تر  
 مقام احادیث، غیب سے عالم موجود میں اپنا اثرات فراہم کرتا ہے اور رسول اللہ



وحی کے نور سے عالم ہست و بود کی رہنمائی کرتے ہیں اور وحی نبوت انسانی تاریخ کو عالم غیب سے متعارف کرتی ہے۔ معراج کے ذریعے ذات واحد (ذات الہی) کی شہادت اور گواہی آشکار ہوتی ہے۔ مدبر کائناتوں میں حلاج وحی، مدبر معراج کو عرفان کی قرار دیتا ہے اور یہ عرفان صرف حضور ہی کا حق ہے۔ حلاج انسانی "انا" کو حقیقت محمدیہ کی خبر دیتا ہے۔ اللہ اشارہ کرتا ہے کہ توحید کا عرفان صرف حقیقت محمدیہ کے عرفان سے ممکن ہے۔ حق حقیقت محمدیہ کے ذریعے الحق ہے۔ اور انسانی "انا" صرف اسی الحق ہی کی پہچان سے حق کو پانے کی متحمل ہو سکتی ہے۔ مقام محمدی وہ مقام نظر ہے جہاں توحید کے سارے راز کھلتے ہیں۔ عشق رسولؐ ہی عشق الہی ہے۔ کتاب الطواسین کا واضح لہجہ یہی ہے کہ علم و ادراک و عرفان کے سارے راستے مقام رسولؐ اللہ سے گزرتے ہیں اور وہ ہیں پہنچتے ہیں۔ رسولؐ اللہ کی اعانت اور عنایت کے بغیر انسانی "انا" اندھی اور گمراہ ہے!

## ۳

تصوف کی تاریخ میں منصور حلاج، خدا سے "انا الحق" سے معروف ہے۔ پچھلے ایک ہزار برس کے دوران اس وجدانی ترکیب کی عظمت انداز فکر کے مطابق تشریح و توضیح ہوتی رہی ہے۔ اور "انا الحق" اسلامی تصوف کا مرکزی رویہ اور ایک اہم وجدانی لہجہ بن چکا ہے۔ فکر اقبال میں یہ رویہ اور لہجہ از سر نو ظاہر ہوا ہے اور حلاج کے تعارف نو نے اسے ہمارے زمانے کے لیے غور طلب قرار دیا ہے۔ کتاب الطواسین کے متن میں اس وجدانی ترکیب کی کئی بھی صورتیں ہیں۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ کتاب الطواسین کے چھٹے باب (۶۲۱۶) میں جہاں اس ترکیب (انا الحق) کا ذکر ہے۔ وہاں اس کا پیرایہ استدلالی ہے۔ وہاں "انا الحق" نے واقعی ایک بنیادی رشتہ ظاہر کیا ہے۔ حلاج کے فکری اسلوب کا نمایاں رنگ استدلالی ہے مگر استدلال

کے رگ و پے میں وجدان کی کیفیت برابر محسوس ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ علاج کی کتاب الطعاسین میں استدلال کی گہنی شاخوں پر وجدان کا پھول کھلتا ہے۔  
 — ”انا الحق“ انسانی ”انا“ اور حق کے درمیان جس بنیادی رشتے کو ظاہر کر رہا ہے اس کی مدد سے انسانی ”انا“ اپنے فوری محل وقوع میں اپنے مقام کی تلاش کرتی ہے اور یہ مقام کلی کائناتی نظام میں مخلوق ہونے کی نسبت سے برآمد ہوتا ہے اور نیابت کی نسبت سے تکمیل پانا ہے۔ مجدد الف ثانی ”انا الحق“ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”کہ اس ترکیب کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ میں حق ہوں“ (اور جیسا مدتیہ یورپی اہل فکر کا ہے) بلکہ یہ ہے کہ میں نہیں ہوں اور صرف حق ہی حق ہے، مجدد الف ثانی ”انا“ کو تنہی کی کیفیت اور الحق کو اثباتی کیفیت قرار دیتے ہیں۔“

”انا“ اپنے فکری وجدانی اظہار میں لا الہ الا اللہ کی جانب اشارہ کرتا ہے اور الحق الا اللہ کی طرف راغب ہے۔ نفی اثبات کو مستحکم کرتی ہے تاہم اس وجدانی ترکیب کے ضمن میں جو سچائی قابل غور ہے یہ ہے کہ جو فرد ”انا“ کا اقرار کرتا ہے اس میں (اور اس اقرار کے دائرہ اثر میں) فرد کا اپنا مقام کیا ہے؟ اور اس کے ساتھ یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ ”انا الحق“ میں ”انا“ کا فرد کے ساتھ کیا رشتہ ہے؟ اور یہ کہ الحق کا حق کے ساتھ کیا رابطہ ہے؟ علاج ”انا“ کو تجربے (جذبہ امداد و ادات) کے ساتھ وابستہ کر کے اس ”انا“ کو الحق (مقام رسول اللہ) کے ساتھ وابستہ کرنا ہے۔ اور اس طرح انسان کا ایک ایسا مقام ظاہر ہوتا ہے جسے ہم مومن کی اصطلاح میں پہچانتے ہیں اور اقبال جسے مرد مومن کا نام دیتا ہے۔ انا الحق مقام مومن یا مقام مرد مومن کی نشاندہی کرتا ہے۔ اور عبودہ (بندۂ او) کو ظاہر کرتا ہے۔

انسان کی وجدانی کیفیت کے ساتھ انسانی آنا ان منازل سے آشنا ہوتی ہے جو انسانی ارتقار کے لیے سببِ مددِ ہمیت رکھتی ہیں۔ اس کے ساتھ کائنات کا فکری خلا باقی نہیں رہتا۔ مخلوق اپنے خالق سے محروم نہیں رہتی اور انسان کی صورت حال اپنے اساسی اجزائے ترکیبی کو قبول کرنے سے گریز نہیں کرتی۔ حلاج کے زمانے کے خلیفے نے عقل و خرد کو وسیلہٴ علم و ادراک قرار دے کر اپنے لیے انسی فرع کا خلا دریافت کیا تھا جو عہدِ حاضر میں انسان کے اکیلے پن اور تنہائی کا خلا ہے۔ اور انسان کو فلسفیانہ موشگافیوں کا موضوع بنا کر، قدر کے لیے آزمائش پیدا کر رہی تھی۔ انسانی حق کے فدیے آزمائش کی صورتِ حال باقی نہیں رہتی۔ انسان موضوع اور معروض کے ساتھ ایک نیا اور پائیدار رشتہ قائم کرنے میں کامیاب ہوتا ہے:

۴

حلاج کے فکر کی سائنساتی کے لیے کتاب الطراسین کے چند ضروری اقتباس قابلِ توجہ ہیں:

(۱) انسان حق کی جانے باز گشت جو خرد حق نہیں ہے۔

(۶:۹)

(۲) ”اور میں نے کہا اگر تم اُس کو نہیں پہچانتے تو

اُس کی باقی رہنے والی نشانی کو پہچانو

اور وہ نشانی میں ہوں

اور میں حق ہوں

اور حقیقت میں ہمیشہ سے ہیں

حق کے ساتھ ہوں؟

(۲۳۱۹)

(۱۷) "اُس نے کہا (اللہ اُس سے راضی ہو) حق !  
 غیب کے نور کا ایک چراغ تھا، ظاہر ہوا اور پھر وہیں لوٹ گیا  
 اور تمام چراغوں سے بڑھ گیا اور سردار ہو گیا  
 تمام پاندوں میں اُس کی بتلی غالب آئی، اُس کا ترجمہ  
 : بیدوں کے آسمان میں ہے

حق نے اُس کا نام اُتی رکھا اس کی جمیعتِ خاطر کی وجہ سے  
 اُس کا نام با مشفقہ حرم رکھا  
 حکمت کی نعمت کی بنا پر، اللہ اُس کو  
 مکی کہا اس کی تکنت کی وجہ سے جو خدا کی قربت سے  
 اُسے حاصل ہے۔

(۱۰۱)

(۱۲) "اگر تو اس کے میدانوں سے بھاگے تو پھر کہاں  
 راستہ ہے؟ اے بیمار! کوئی راہ نما نہیں ملے گا، تمام  
 دانا لوگوں کی حکمتیں  
 اُس کی داناتی کے سامنے ریت کے بھر بھرے ٹیلوں کے  
 مانند ہیں۔"

(۱۴۵۱)

۵

جاوید نامہ میں فلک مشتری پر حلاج، قرۃ العین ظاہرہ اور غالب کی مصیبت



میں ظاہر ہوتا ہے۔ فلک مشتری، فلک مریخ اور فلک زحل کے درمیان واقع ہے۔  
 فلک مریخ حمد حاضر کی ان کیفیتوں کی نشاندہی کرتا ہے جو انسان کی بہترین خواہشوں  
 اور اراہوں سے پیدا ہوتی ہیں اور ایک ایسی بہتر دنیا کی تعمیر کے لیے خاکہ پیش کرتا ہے  
 جہاں انسان اصل معنوں میں آزاد ہوگا۔ فلک مریخ پر ایسی دنیا کے قائم ہونے کی صورت  
 دکھائی دیتی ہے۔ مادی اور فکری قیود سے آزاد بہتر دنیا کی صورت۔ اس میں حمد حاضر  
 کی نئی دنیا کے عقاید نظر آتے ہیں اور خیر فہمی ذریعہ تعلیم کے نتائج دکھائی دیتے ہیں۔  
 فلک مریخ دنیا مذہب عمر نو اور لادینی تہذیب کی دنیا ہے۔ فلک زحل میں وہ کردار  
 دکھائی دیتے ہیں (جعفر اور صادق) جنہیں ملک و ملت سے غداری کے سبب جہنم  
 بھی قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہے اور ان کرداروں کے درمیان نوح بندہ وستان  
 نالہ و فریاد بلند کرتی نظر آتی ہے۔ ان دو افلاک یعنی فلک مریخ اور فلک زحل کے درمیان  
 فلک مشتری کی دنیا ظاہر ہوتی ہے اور حلاج، قرۃ العین طاہرہ اور غالب دکھائی دیتے ہیں۔  
 فلک مریخ اور فلک زحل کی دونوں کیفیتیں انسانی صورت حال کی ایک خاص نقطہ نظر  
 کے مطابق نشاندہی کرتی ہیں۔ جو انسان کا اپنی بنیادی حقیقت کے ساتھ رشتہ کا نقطہ نظر  
 ہے۔ انسان کی بنیادی حقیقت اور سچائی انسان کا مخلوق ہونا ہے۔ اور اس سچائی کی  
 پہچان جس زاویہ نگاہ سے ہے وہ ناویہ ان دونوں افلاک میں مستعمل نظر نہیں آتا۔  
 فلک مریخ میں انسانی صورت حال کی وضاحت سیکور تہذیب کے مہیا کیے ہوئے  
 کارنامے انجام دیتے ہیں۔ اور فلک زحل میں انسانی صورت حال حاضر اور موجود  
 کے سامنے دیگر گوں ہے۔ فلک مریخ یورپی تہذیب کے ایک مخصوص مزاج کو بیان  
 کرتا ہے۔ جسے برلزم (روشن خیال انداز فکر) کہا جاتا ہے۔ اور انسانیت جس کا  
 مذہب ہے۔ خدمت خلق خدا، اس انداز فکر کا مقصود ہے۔۔۔ تاہم ایسے  
 انداز فکر سے آزادی نسوان کی تحریک بھی ظاہر ہوتی ہے۔ اور فلک مریخ پر اس کی

نمائندگی و شیرازہ مرغ کرتی ہے جو رتوں، ماؤں اور بہنوں کو مرد کی شکوہی سے آزادی کی تلقین کرتی ہے۔ اور کہتی ہے :

”ماں بنتے سے ماں کا چہرہ اندوہ جاتا ہے اس لیے بے شوہر ہونے کی آزادی نعمت ہے“

فلک مرغ انسان کے جس تہذیبی مقام کو پیش کرتا ہے اور یورپی تہذیب کے اچھے پہلو جس کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں، اس دنیا میں خدا بھی ہے، انسان کا تصور بھی ہے اور خدمت خلق بھی ہے۔ اور یہ دنیا ایک ایسی دنیا کے کناروں پر واقع ہے جس کے کاروبار میں خدا دخل انداز نہیں ہوتا۔ اور جس کے نظام فکر میں نہ کوئی الہامی کتاب ہے، نہ کوئی پیغمبر ہے اور نہ جبرئیل دکھائی دیتا ہے۔ فلک مرغ کی دنیا اس دوسری دنیا سے کتنی قطع نہیں رکھتی۔۔۔۔ اور ایک اعتبار سے جانی پہچانی دنیا ہے۔ مگر انسان خدا کے ہوتے ہر تے خدا کو اپنے تجربے کا جزو نہیں بناتا۔ وہ خدا کے احکام کو خدمت خلق کے تصور میں ضرور اسخ کرتا ہے۔ لیکن اقبال کی نگاہ میں انسان کی نشوونما کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں ہے۔ انسان کی نشوونما (ارتقاء) انسان اور خدا کے فردی اور کئی رشتے سے وابستہ ہے۔ اور یہ رشتہ فلک مرغ کی دنیا میں ناپید ہے اور اس حوالے سے یورپ اور مغربی تہذیب کے کافی الضمیر میں بھی محسوس نہیں ہوتا۔ اسی لیے فلک مرغ کے سفر کے اختتام پر رومی مخاطب ہوتا ہے :

”خدا حاضر کے مذہب کا آئینہ دیکھ اور دیکھ کہ لاویٹی تہذیب سے

کیا حاصل ہوا ہے یہ زندگی کے لیے آداب اور قانون فقط عشق ہے !

اور تہذیب کی اصل دین ہے اور دین عشق ہے

جس کا ظاہر آتشیں اور جلا دینے والا ہے لیکن باطن

تمام عالموں کے باطن کا نور ہے اور

اس کے بطن کے تپ و تاب سے علم و حکمت ہیں اور اس کی  
دیوانگی اور جنون سے علم و حکمت نشوونما پاتے ہیں۔  
دین عشق کی تربیت کے بغیر بچہ تہیں اس لیے  
ارباب عشق کی محبت سے دین حاصل کر...  
اور ارباب عشق میں حلاج، قرۃ العین طاہرہ اور غالب دکھائی دیتے ہیں۔

۶

فلک مشتری حلاج، قرۃ العین طاہرہ اور غالب کی دنیا ہے جہاں ان ارباب  
عشق کی گزرگاہ ہے جو بہشت میں لشیں تلاش نہیں کرتے بلکہ سیاحتِ مدام میں جا رہے ہیں  
رہتے ہیں۔ اقبال کی نظر میں فلک مشتری کی دنیا اس لیے ناکمل ہے کہ اس دنیا کے دل میں  
وہ کیفیت نہیں ہے جو ان ارباب عشق میں دکھائی دیتی ہے۔ انسان کو حلاج کے تجربے کی تلاش  
ہے۔ اور جب تک انسان ایسی واردات اور تجربے کو حاصل نہیں کرتا اس کی پیدا کردہ دنیا  
تخیل کے مراحل سے نہیں گزر سکتی۔ فلک مشتری میں اس انسانی صورت حال سے بڑا دیرالے  
سوالات ہیں منظر میں برابر موجود رہتے ہیں۔ حلاج ان سوالات کی وضاحت کرتا ہے۔

”آزاد مرد جو خوب وزشت سے آشنا ہے، اُسے فردوس محدود

نہیں کر سکتا۔۔۔ علم کی اس میں بیم درجا، اُمید اور

نا اُمیدی پر ہے مگر اہل عشق کے لیے نہ اُمید ہے اور نہ نا اُمیدی ہے

علم کی نظر رفتہ اور حاضر پر ہے اور عشق اُسے دیکھتا ہے جہاں

میں ہے اور آ رہا ہے!

علم سہ جہر کے ساتھ اپنا آپ دلیستہ کیا ہے اور اس کے لیے جہر و صبر کے سوا

کوئی چارہ نہیں، اور عشق آنا د، غیور اور نا صبور ہے اور

وجود کا تماشا شافی ہے!

ہمارا عشق شکایت سے بے گانہ ہے اور اس کا گریہ اہل جذب کا  
 گریہ ہے، ہمارا عجز و دل بجز نہیں ہے اور ہماری جانب  
 آیا ہوا تیر کسی طور کی سمت سے آیا ہوا تیر نہیں ہے۔  
 ہماری آتش ہمارے فراق کو دو چہند کرتی ہے کہ ہمارے لیے فراق ہی  
 سازگار ہے، اور غلش کے بغیر زندگی  
 زندگی نہیں ہے، اور جینا کیا ہے یا آتش زیر پا ہے !  
 ایسا جینا تقدیر خودی ہے اور اسی تقدیر سے  
 خودی کی تعمیر ہے، اور فقرہ اسی شوق سے رشک مہریتا ہے  
 اور نر آسمان بھی اس کے سینے میں  
 نہیں سما سکتے ! اور جب شوق دنیا پر شیخون مارتا ہے تو  
 عارضی اور فانی دنیا

جاوداں میں بدل جاتی ہے.....

حلاج ایک مخصوص رویے اور انداز فکر کا تذکرہ کرتا ہے۔ اس انداز فکر میں جو امر  
 قابل غور ہے کہ شوق "علم اور عشق کے مابین رشتہ قائم کرتا ہے۔ یہ اصطلاح تصوف  
 کی جامع اصطلاحوں میں سے ہے جس کے مطابق فرد کی نفسیات ارادے اور تصور  
 کی یکسوئی اور یکجائی کے ساتھ ایک قوت میں بدل جاتی ہے اور یہ قوت اپنے اظہار  
 کے لیے وجود کی تلاش کرتا ہے اور وجود کو اپنے غلبے میں حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے  
 حلاج علم اور عشق کی دوئی قائم نہیں کرتا بلکہ علم کو عشق میں جذب کر کے اسے تماشائے  
 وجود کے لیے تیار کرتا ہے۔ اور اس طرح فانی کے بطن سے غیر فانی اور عارضی کے  
 بطن سے لازوال اور دائمی کا تعارف ممکن ہوتا ہے۔ انسانی صورت حال کے لیے  
 یہ تعارف بے حد ضروری ہے !

یہاں تک علاج کے نقطہ نظر سے اختلاف کی کوئی گنجائش دکھائی نہیں دیتی۔ اور واقعی انسانی صورت حال کی کیفیت اس مقام تک سیکور ہے۔ اور اسے قبل کرنے میں کوئی دشواری (عکری یا تہنیدی) بھی پیدا نہیں۔ مگر اس کیفیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسانی صورت حال کا بچاؤ ایسے طریق فکر کے ساتھ ممکن ہے تو علاج کو کس لیے معطل کیا گیا تھا؟ کیا انسانی صورت حال کو ہلاک اور تلف ہونے سے بچانے کا اقدام گناہ ہے؟ اور کیا ایسا گناہ قابل سزا ہے؟ ان سوالوں کا جواب دیتے ہوئے علاج کہتا ہے:

”حشر کو برپا کرنے کی آخری آواز میرے سینے میں تھی، اور میں نے انسانوں کو ہلاکت کی جانب بڑھتے دیکھا ایسے ایمان والوں کو جن کی حادث اور جن کی روشیں انکار کرنے والوں کی تھی اور جو نہیں کوئی معبود کا ذکر کرتے تھے اور خرد منکرت تھے! اور رُوح کو باطل نقش سمجھتے تھے کہ اس کا رشتہ آب و خاک سے ہے! میں نے اپنے آپ میں زندگی کی آگ روشن کی اور بے جان انسانوں سے زندگی کے راز سکے! کہ خودی پر جان استوار ہے اور دلبری کے ساتھ قاہری اور محبت کے ساتھ تشدد کی آمیزش ہے،

خودی ہر مقام پر پیدا ہی ہے اور پیدا نہیں بھی ہے اور ہماری نگاہ اسے دیکھنے کی متعل نہیں ہے۔ اس کی روشنی میں کسی قبیم کی آگ پور نہیں ہے، اور اس کے کوہ سینا میں کئی جلوے رہتا ہیں۔۔۔



ہرزمانے میں ہر مل اس پرانی عبارت گاہ میں  
 خردی کے ساتھ ہم کلام ہوتا ہے  
 اور جس نے اس کی آگ سے اپنا حقہ طلب نہیں کیا  
 وہ خود سے اجنبی رہا اور  
 دنیا کے لیے ہمیشہ کی نیند سو گیا  
 میں سنتے اس کی آگ اور اس کی روشنی کی خبر دی اور  
 اسے میرے عزم دیکھ ! اور مرے گناہ کو سمجھ !  
 جو میں نے کیا تھا وہی تو نے کیا ہے ! سری طرح تو نے بھی  
 بے جان انسانوں کو دوبارہ اٹھانے کی  
 سعی کی ہے ..... اور دیکھ مسیہ آگاہ  
 دیکھ ! .....

حتاج انسانی صورت حال کے اصل مرض کی طرف اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ  
 ہلاکت کر جائے دالے انسان ہمیں کرتی معبود کہنے کے باوجود اپنے حقیقی معبود  
 کی پہچان نہیں کرتے بلکہ اپنے لیے نئے نئے معبود تخلیق کر لیتے ہیں۔ فلک مریخ میں  
 یورپی برلزم کا عارضہ بھی یہی ہے۔ اسی کیفیت کو دیکھتے ہوئے حکیم مریخی (والنشرہ  
 مریخ) کہتا ہے :

”ہرزمان سازمی ہماں لات و مناست  
 از بہتہاں جوتی ثبات اسے بے ثبات“  
 ”ہر لمحہ تم نئے نئے لات و مناست تخلیق کرتے ہو  
 اور کیا ثبات سے محروم انسان ! بتوں سے تمہارے لیے  
 ثبات ممکن ہے ؟“

افسانی صورت حال اپنے مخلوق ہونے کی سچائی سے گمراہ ہو کر لبرلزم اختیار کرتی ہے اور نئی اصنام پرستی کی طرح ثالثی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ افسانی صورت حال نشوونما کے کائنات کی صورت حال کا جزو ہے۔

۷

حلاج اس کیفیت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے :

”اور جہاں جہاں عالم رنگ و بو ہے اور جس کی خاک سے  
آرزو کا پردہ اچھوٹتا ہے وہاں یا قر  
نور مصطفیٰ کی روشنی کا ظہور ہے یا وہ مقام  
ابھی اس نور کی تلاش میں ہے۔“

نور مصطفیٰ کی وضاحت کرتے ہوئے حلاج مزید کہتا ہے :

”اُس کے آگے دنیا کی جہیں سجدہ دینے والے اُس کے آگے  
جس نے خود کو اُس کا بندہ کہا ہے، اور اس کا بندہ  
تیرے فہم سے بالاتر ہے کہ وہ انسان بھی ہے اور  
جوہر بھی ہے، اور اُس کا جوہر نہ عرب سے ہے اور نہ  
عجم سے ہے، اور وہ آدم ہے مگر آدم سے قدیم ترین ہے  
اُس کا بندہ صورت گیر تقدیر ہے !

اور اُس کے زیر سایہ دیراستے ہیں اور آباد سرزمینیں بھی  
اُس کا بندہ، جاں نذا بھی ہے اور  
جاں ستان بھی، اور خود شیشہ ہے اور خود سنگ گراں ہے  
”بندہ ایک شے ہے اور اُس کا بندہ جدا شے ہے  
اور ہم انتظار میں ہیں اور وہ“

منتظر ہے !

اُس کا بندہ زمانہ ہے اور زمانہ اُس کا ہے، اور ہم

محض رنگ ہیں اور وہ بے رنگ و بڑ ہے !

وہ ابتدا کے ساتھ بے انتہا ہے اور ہماری

صبح و شام اُس کی صبح و شام نہیں ہے !

کوئی شخص عبدہ — کارنہ — اُس کا بندہ ہر سہ کارنہ نہیں

جانتا — کہ عبدہ راز لا الہ کے بغیر

نہیں ہے — اور نہیں کوئی معبود تلوار ہے اور وہ اس کی

کاش ہے ! اور اگر واضح خواہش ہے تو کہہ

هُوَ عَبْدُہ ..... !

کائنات کا کیوں ؟ اور کیا یہی ہے کہ عبدہ کائنات کا

باطنی راز ہے ..... ؟

اُس آخر زمان کے دیدار کا مفہوم ایک ہے کہ

اُس کا حکم خود پر جاری ہو..... اور دنیا میں وہ

رسول اُنس و جاں کے مانند وہ کہ قرآنس و جاں کے لیے

قبول ہو، اور پھر خود کو دیکھ اور ایسا دیکھنا

اُسے دیکھنا ہے کہ اُس کی راہ

مائدوں کا ایک راز ہے !



انسانی صورت حال اپنے سیکور نظام تربیت کے ذریعے ایک ایسے دور ہے پر

آپکی ہے جہاں انسان نے کائنات کو دیران اور بے آباد کر دیا ہے۔ انسان نے تجربے کی  
 ان وسعتوں کو اپنے علم سے بے دخل کر دیا ہے جہاں سے انسان کے مخلوق ہونے کی صداقت  
 کا انداز مل سکتا ہے۔ اور عقل و خرد کی قوتوں سے اپنے ماحول کی ماساز گاری کو دور کرنے  
 کی سعی کی ہے مگر کیا حاصل ہوا ہے۔۔۔ دیرانہ، بے آباد زمین آسمان، اور بے آسرا آدمی  
 ..... ہر تہذیب اس سوال کے سامنے اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتی۔ اور یہ سوال ہر تہذیب  
 کے وہ بام پر از خرد ظاہر ہوتا ہے اور ہر تار باج کہ کیا آدمی بے آسرا ہے یا تہذیبیں عورت  
 اس سوال کو نظر انداز کرتی ہیں۔ اور اپنی دشواریوں کے دوران اپنے فکری ذخائر کی طرف  
 دیکھتی ہیں۔ اور انھیں ادارے اور روایات، رسوم اور قیود، عبادات اور آداب  
 دکھائی دیتے ہیں۔ مگر انسان کی بنیادی کیفیت کا کوئی جواب دستیاب نہیں ہوتا کہ آدمی  
 بے آسرا کیوں ہے یا اور آدمی معر حاضر ہیں بھی بے آسرا ہو رہا ہے اور اسے کائنات  
 کے دیرانے میں کوئی گوشہ عافیت نظر نہیں آتا کیونکہ کائنات دیران ہو چکی ہے۔ اسکا  
 عقل و خرد کے پاس ایسا نمبر نہیں رکھ چکا ہے۔ اور وہی و معراج کی سچائی اس کی دسترس  
 سے دور جا چکی ہے۔ کیا اس کی دنیا ختم ہو چکی ہے؟ اور کیا انسان اس لیے بے آسرا ہے کہ  
 اس کی دنیا میں شے سے شے کا ہر ہونے یا نہ ہونے اس کی دیران کائنات میں تشویش  
 ناک قدموں کی آہٹ رتی آتی ہے!

# صنم کدہ ہے جہاں

۱

پچھلے تیس چالیس برسوں کے دوران دنیا ایک نئی تہذیبی صورت حال سے دوچار ہوئی ہے اور آزادی جیلت کا زمانہ ظاہر ہوا ہے۔ انسان کی حیاتیاتی زندگی ایک نئے تجربے سے آشنا ہوتی ہے۔ اس نئی تہذیبی صورت حال کو کسی ایک قوم یا ملک یا براعظم کے ساتھ منسوب نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کے لیے جغرافیائی یا نسلی دلائل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس صورتحال کے اجزائے ترکیبی پیچیدہ اور مختلف ہیں۔ اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ یہ صورت حال زوال مغرب کے فوراً بعد ظاہر ہوئی ہے اور دو تہذیبی ملکوں کے دارالحکومتوں سے ہوتی ہوئی آزاد ملکوں میں داروہوتی ہے۔ اور قوموں کی تقدیر ناوالستہ طور پر اس صورت حال سے بری طور متاثر ہوئی ہے۔ بنیادی طور پر اس صورت حال کی کیفیت آزادی جیلت کی ہے مگر اسے جیلت کے ساتھ منسوب کرنے سے اس کی وضاحت مکمل نہیں ہوتی۔ تاہم یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ نہر سویرے کے مغرب میں اس کی اہم کیفیت جیلتوں کی آزادی کی ہے مگر مشرقی براعظموں میں یہ کیفیت جزو آزادی کی کیفیت ہے۔ اور ان ملکوں میں اس کے ساتھ نئے سوال ظاہر ہوتے ہیں۔ ہمارا ملک اس تہذیبی صورت حال کی کسی حد تک نمائندگی کرتا ہے۔ تاہم جو تجربہ اس طرح ظاہر ہوا ہے وہ تو آزاد ملکوں کے کردار کی بھی وضاحت



کرتا ہے۔

وطن کے جغرافیائی تصور نے جہاں نہ معلوم کدورتیں کیا تھیں اس تصور کی تائید میں وطن کی سرزمین ایک نئے موضوع کے طور پر نظر بھی ہوتی تھی جیولوجی (علم طبقات الارض) نے اسے ایک نیا مفہوم دیا اور معاشرتی علوم نے اس کی فضا اور آب و ہوا میں انسانی اور گروہی سرگزشت کی تلاش کی۔ اس دور سے عمل سے تاریخ صرف لکھی ہوتی تاریخی شہادت تک ہی محدود نہ رہی بلکہ قدیم سے قدیم ترین کی تلاش میں زمانے کے اعتبار سے دور دراز مقامات تک پہنچ گئی اور تاریخ اور لوگ مالا میں ایک تیار شدہ پیدا ہوا۔ یعنی لوگ مالا کو تاریخ کا درجہ ملا۔ اور نوآزاد قوموں نے اپنے تشخص کے لیے کیلنڈر کے کئی ہزار برس اپنی تائید اور تصدیق میں اپنے نام جمع کر لیے اور اس طرح اپنی قومی نفسیات کی تشفی کی۔ اگر ان شواہد کو دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ نوآزاد ملکوں نے عوامی اعتبار سے خود کو دولت مند اور ترقی یافتہ ملکوں سے زیادہ بزرگ اور قابل احترام قرار دیتے ہوئے اپنی آس آنا "کی قسکین کی جو امپیریزم کے زمانے میں دبی رہی تھی اور جس کے نازک احساس پرشیت زخم بڑا ہر سے تھے۔

بادی النظر میں یہ عمل تاریخ کی شناخت اور دریافت کا عمل تھا۔ اور آزادی کے اس تصور کا فکری جزو تھا جس کے تحت دوسری جنگ عظیم کے بعد قومیں اپنے ملکوں میں آزاد ہوتی تھیں۔ مگر اس عمل کی صورت مختلف ممالک میں مختلف تھی۔ مصر میں اس عمل سے بہت پہلے مغربی اہل علم نے فراعنہ کے مصر کو اور ابراہم کے زمانے کو مصری تاریخ کے ساتھ مربوط کیا تھا۔ یونیس میں قرطاجنہ کا عہد، اور عراق، شام اور فلسطین میں بابل، فینیا اور بنی اسرائیل کے زمانے کی تاریخ کھود کر از سر نو مرتب ہوتی تھی۔ ایران اپنے شعر کو قدیم آریائی زمانے تک پیچھے لے جانے میں کامیاب ہوا۔ اور اس ایران کو مرتب کرنے کی جدوجہد میں سنجیدگی کے ساتھ شامل ہوا جو قدیم یونان کا معصر تھا۔ ہندوستان میں

کیفیت اتنی ڈرامائی نہ تھی۔ کیونکہ ہندوستان اپنے بعض مرکزی مذہبی روٹیوں کی بنا پر اس تاریخ کے ساتھ برابر پیوست تھا جو جنوبی ہند کی فاروں یا وسطی ہند کے مندوں میں دیواروں اور پتھروں پر سنگ تراشی کی صورت میں موجود تھی۔ مایا اور آتما کا فلسفہ نئے ہندوستان کو پراچین بھارت سے منسلک کرتا تھا۔ مگر ہمارے ملک میں اس عمل کی صورت بالکل جدا تھی۔

ہمارا ملک (پاکستان) اپنی قوم اور قومی شخصیت کے ساتھ اقوام عالم میں اور جنوبی ایشیا کے ملک میں ہر اعتبار سے نووارد تھا۔ اس لیے ۱۹۵۰ء کے بعد یہ فقرہ عموماً سنائی دیتا تھا کہ ہم ایک بالکل نیا ملک ہیں اور ابھی ہماری عمر ہی کیا ہے؟ اس روئے نے قومی شعور میں بچے کی نفسیات کو شامل کر کے نہ صرف فکری دشواریاں پیدا کیں بلکہ حکمرانی کے تجربے میں بھی افسوس ناک الجھنوں کو داخل کیا۔ اور قومی شعور میں بچے کی نفسیات کے مخالفت رد عمل کے لیے گنجائش پیدا کی۔ اور اس طرح سرزمین جیالوجی اور معاشرتی علوم کی شناختوں اور دریافتوں کے لیے موضوع بن کر ظاہر ہوئی۔ اور پڑپہ، موہن جو دھارو اور گندھارا کی عمر کو پاکستان کی قومی شخصیت کی عمر میں شامل کرنے کی تحریک شروع ہوئی اور یہ فکری دور راہ سائے آیا کہ ہمارا ملک نیا ہے مگر ہماری سرزمین قدیم ترین ہے۔

اس ضمن میں یہ امر غور طلب ہے کہ پڑپہ، موہن جو دھارو اور ٹیکسلا کے علاقوں میں کھاتی کا کام اٹدین ایپائٹر کے دنوں میں ہوا تھا۔ اور کھاتی کے نتائج بھی انہی دنوں میں سامنے آئے تھے۔ مگر ان نتائج کو سنجیدگی کے ساتھ قومی پہچان کے اجزائیں شامل نہیں کیا گیا تھا ان کی اہمیت اُس زمانے میں صرف اتنی تھی کہ ان کو تاریخی ماخذوں کا درجہ حاصل تھا۔ اور ان کی مدد سے تاریخ ہند کے بعض ادوار کو جانچا اور پہچانا گیا تھا۔ اور زمین کی افقی پیمائش کے ضمن میں کوائف حاصل کیے گئے تھے۔ البتہ یورپی ماہرین طبقات الارض اور

آثار قدیمہ کے افسروں کا انداز فکر جدا گانہ تھا۔ اُن کے نزدیک شمال مغربی ہندوستان کے ایسے ارضی آثار اُس سلسلے کا حصہ تھے جو ایک طرف بحر روم کے مشرقی ساحل سے شروع ہوتا تھا اور سندھ کی وادی تک پہنچتا تھا اور دوسری طرف جنوبی اور وسطی ہند کے قدیم مندروں سے ہوتا ہوا پھیلایا گیا ریاستوں، ٹیکسلا، افغانستان، ایران اور ترکی کے ساتھ یونان میں ختم ہوتا تھا۔ یورپی ماہرین ان آثار کی مدد سے انسانی تہذیب کے اُن دور اُفکارہ زمانی منطقوں کی تحقیق چاہتے تھے جو مسیحی تہذیب کی آمد سے پہلے اور بعض حالات میں بہت پہلے موجود تھے اور اب محو ہو چکے تھے۔ یورپی ماہرین صرف ان آثار کی تحقیق کو اس علاقے ہی کے ساتھ محدود نہیں کرتے تھے۔ انھوں نے جنوبی امریکہ، افریقہ کے جنگلوں اور صحرائوں اور یورپ کے مختلف مقامات میں بھی ایسے آثار دریافت کیے اور کم از کم برطانیہ میں اینگلر سیکین، کینٹک اور مدمن آثار دریافت کر کے برطانیہ کی قدیم تاریخ کو اس کے ماخذوں سے آگاہ کیا۔ یورپی ماہرین نے پرانی زبانوں کی ادبیات پر بھی کام کیا اور اساطیر قدیم کو زمانے کی روشنی دکھائی۔ اُن کے اس کام کو اچھا یا بُرا کہا جاسکتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اُن کا یہ سارا کام اُسی رویت ہی کا ایک اظہار تھا جس کے ساتھ وہ سائنس کے لیے کام کرتے تھے یا دیاتوں کے دہانے یا ضیع دریافت کرتے تھے یا کو پیمائی کے لیے پہاڑوں کی چوٹیوں پر اترتے چڑھتے تھے۔ تاہم اس رویت اور اس کارکردگی سے جو تہذیبی اثرات مرتب ہوتے وہ کئی اعتبار سے غور طلب ہیں۔

## ۲

آثار قدیمہ کے تہذیبی اور تاریخی پُروار و ہونے سے جہاں نوا زاد ملکوں کو زمانی اعتبار سے قدیم ہیں ہونے کا فخر دستیاب ہوا۔ وہیں نظریہ تواریخ کی روشنی میں جغرافیہ کے نسل کی صورت اختیار کی اور قوموں کے نسل تشخص کا تصور ظاہر ہوا۔ مگر نسل کی اب جو اس تصور کے لیے کچھ زیادہ سازگار نہ تھی۔ نئی جہتی نے نسل پرست

شخصیت اختیار کر کے نفسی تشخص کے تصور کی اساس کو نقصان پہنچایا تھا۔ اور نوآزاد ملکوں کی برادری میں اسرائیل و رومیشیا اور جنوبی افریقہ کی شاہیں بھی نفسی تشخص کی حمایت کرنے سے قاصر تھیں۔ مصر میں فراعنہ کے مجسموں اور قدیم مصری عبادت گاہوں کی بے ضرر نقاشیں اور اشاعت نے اپنے زمانے میں صدر ناصری کے عید شادیاں پیدا کی تھیں۔ اس لیے آثار قدیمہ کی تہذیبی موجودگی نفسی تشخص کو قومی شخصیت میں جذب کرنے میں کامیاب نہ ہو سکی اور متعدد عمرانی اور قدیمی وجوہات کی بنا پر نوآزاد قوموں کی شخصیت کا نسلی رشتہ آثار قدیمہ کے ساتھ قائم نہ ہو سکا۔ مگر پاکستان میں جس نوع کا فکری و مدراہم مدنا ہوا تھا اس نے آثار قدیمہ کو نظریاتی بحث میں ایک اہم مقام دیا۔

نظریاتی اعتبار سے جو سوال سامنے آیا یہ تھا کہ پاکستان کی قومی شخصیت کا ان قدیم ترین آثار کے ساتھ کیا رشتہ ہے؟ جواب میں ان آثار کو کلچر میں شامل کر لیا گیا مگر ایک زندہ اصول کے طور پر اس کلچر کے تسلسل کے بارے میں سنجیدہ شکوک پیدا ہوئے۔ کیا کلچر زندہ تحریک کے طور پر موجود نہیں ہوتا؟ اور اگر یہ راستے درست ہے تو کیا یہ آثار ایک زندہ تحریک کے طور پر برابر موجود ہیں؟ اور کیا ان کے ساتھ اجتماعی یا وراثت کا سلسلہ برابر قائم ہے؟ اور اگر ان تمام سوالوں کا جواب ہاں میں ہے تو کیا ان آثار کی مدد سے قومی نفسی تشخص کے تصور کو ثابت کیا جاسکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں علاقائی نسلی تشخص کا تصور ابھرا اور علاقائی زبانوں اور علاقائی وحدتوں نے قومیتوں کے تصور کی صورت اختیار کی اور قومی تشخص کے مقابلے میں قومیتوں کے تشخص کا مفروضہ ظاہر ہوا۔ تاریخ جغرافیہ میں اور جغرافیہ آثار قدیمہ میں دو پرسش ہونے لگی۔ نظریہ نے مقابلیت حاصل کی اور مقام نے نسل اور علاقہ کو مدنا کیا۔ اور ملک جع مکمل سے واحد مکمل کی کثرتوں سے دوچار ہوا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں اقبال نے وطن کے جس تصور کی خطرناکیوں سے خردا رہا



کیا تھا وہی تصور تھے چہرے اندنی زبان کے ساتھ اس قومی شخصیت کے ساتھ نمبر دار کا ہوا جسے ایک نسل اپنے اجتماعی شعور کے ساتھ قبول کر چکی تھی۔ برصغیر کا دھرتی کا تصور آثار قدیمہ کے راستے واپس آئیہ اور پاکستان کی نظریاتی اساس سے متصادم ہوا۔ یہ کیفیت ایک بنیادی نوع کی کیفیت تھی اور بدستور بنیادی ہے۔ کہ برصغیر میں ان دو تاریخوں کے درمیان پیارا اپنا شعور کس قسم کی حد حاصل قائم کرتا ہے۔ کیا نسلی تشخص اور علاقائی وحدت، قومی تشخص اور نظریاتی وحدت میں جذبہ ہو سکتی ہے اور کیا اجتماعی یادداشت کو مصنوعی اور غیر قدرتی معلومات کے ساتھ بدلا جاسکتا ہے؟ اور کیا انسان کے شعور کو آمادہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے قریب ترین تقدش سے محروم ہو جائے؟ پاکستان میں ان سوالوں اور ان کے ساتھ وابستہ مدقیق فنی نظریات کی انقیاسات کو بڑھی گہری طرح متاثر کیا ہے اور نئی نسلوں کے اندر متضاد بدیقوں کے منطقے قائم ہو گئے ہیں اور قومی تشخص، نسلی تشخص اور تاریخی تشخص کے درمیان محصور ہوتے دکھائی دیتا ہے۔

۲

اس موضوع پر پچھلے دس پندرہ برسوں کے دوران کافی بحث مباحثہ ہوتا رہا ہے اور مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے بعد یہ موضوع منجیدہ فرحیت اختیار کرتے نظر آتا ہے۔ ۱۹۷۱ء کے کچھ برس بعد ایک انٹرویو میں آل انڈیا ریڈیو پر بات چیت کرتے ہوئے ہمارے ایک اہل قلم کا بیان تھا کہ اُسے کچھ علم نہیں ہے کہ پاکستان کا نظریہ کیا ہے؟ اور اس کی نظریاتی اساس کیا ہے؟ کبھی نہیں بتایا جاتا ہے کہ ہماری تاریخ قدیم قاسم سے شروع ہوتی ہے اور یہ بنو اُمیہ کا دور تھا اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ہمیں! ہماری تاریخ محمود غزنوی سے شروع ہوتی ہے اور یہ بنو عباس کا زمانہ تھا۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ہماری تاریخ ہڑپہ، موہنودارو اور گندھارا سے شروع ہوتی ہے۔ میں ان میں سے کچھ حدت اور کے غلط کہوں؟



میری تاریخ میری زمین ہے۔ مگر جب آل انڈیا ریڈیو کے انٹرویو لینے واسطے اس جواب پر مزید سوال کیا کہ آپ نے بھارت سے ہجرت کی ہے اور آپ کا گاہق بھارت کی سرزمین پر ہے تو آپ کس تاریخ کو اپنی تاریخ کہیں گے؟ تو اس سوال پر اس نے کہا: "میں کچھ نہیں جانتا۔ میں کنفیوز ہو چکا ہوں۔ میری ہم عصر نسل کا بھی یہی حال ہے، تاریخ زمین، نظریہ..... میں نے ان پر سوچنا چھوڑ دیا ہے۔"

## ۴

کچھ اسی انداز میں ۱۹۷۱ء کے ایک آدم برس بعد پاکستان کے نو جوانوں کی ایک تنظیم کے ایک سابق عہدہ دار نے مجھ سے ایک مجلس میں کہا کہ ہم کچھلے پچھیں برسوں سے جس طرح سوچتے رہے تھے وہ غلط تھا اور اس لیے غلط ثابت ہوا ہے غلط سے صحیح پیدا نہیں ہو سکتا۔ اور ہم جغرافیہ کو تاریخ میں نہیں بدل سکتے۔ اقبال کی باتیں اقبال کے زمانے میں درست تھیں۔ ~~میں~~ گارمانہ اور تھا اور اس کے ہم عصر ہم سے مختلف تھے۔ اس لیے ہم خلافت تحریک کے خلوص کو ۱۹۷۲ء میں تلاش نہیں کر سکتے۔ یہیں اپنی غلطی کو مان لینا چاہیے۔ اور نظریہ اور تاریخ کے ذکر کو ترک کر دینا چاہیے۔ زمانے کی ہوا بدل چکی ہے اور دنیا کی قومیں مذہب کے نام سے الگ ہیں۔ اس لیے نظریہ میں مذہب کی تلاش فضول ہے۔ میری جوانی اس نظریے کی اشاعت میں صرف ہوئی اور حاصل کیا ہوا بدنامی، اکھوٹے ہوئے کا احساس اور زخم..... شاید میں بوڑھا ہوں اس لیے تلخ یادداشتوں سے دامن چھڑانا چاہتا ہوں۔

## ۵

اس ضمن میں مشرقی پاکستان میں ہونا ہونے والی بنگالی قومیت کی تحریک کا میری تذکرہ بھی غور طلب ہے۔ واقعات کے ظاہر ہرگز رجانے کے بعد جو صورت نظر آتی ہے وہ کچھ یوں ہے کہ محیٹ الرحمن کے چھ نکات کا بنگالی قومیت کی تحریک سے

غالباً کوئی تعلق نہ تھا۔ چہ نکات کا مسئلہ دستوری اور آئینی تھا اور اسے نظریاتی بنیادوں پر حل کیا جاسکتا تھا مگر بنگالی قومیت کی تحریک براہ راست پاکستان کے نظریاتی وجود سے منہاد م تھی۔ اور اسے کلچر کے نام پر مغربی پاکستان میں بھی خاصی مقبولیت حاصل تھی۔ بنگالی کلچر میں عورت کا مقام، رقص کی اہمیت، رسومات جو زیادہ تر دیہاتی معاشرے کی نمائندگی کرتی تھیں اور مناظر فطرت پر شعلی شاعری اور لوک گیت نسلی و علاقائی وحدت کا تصور..... ان اجزاء سے وہ تحریک منظم ہوتی جو بالآخر پاکستان کی نظریاتی تاریخ میں ایک الم ناک سانحے پر ختم ہوئی تھی۔ اس نزع کے واقعات نائیجیریا اور کانگو میں بھی رونما ہوئے اور تھوڑے سے وقت و بدل کے ساتھ عبارت میں بھی ظاہر ہوئے، مگر مشرقی پاکستان میں ان کی کیفیت نظریاتی تھی اور دوسرے ملکوں میں ان کی صورت مقامی اور علاقائی تھی مشرقی پاکستان کا ساتھ ان سے بہت نکلے تھا۔

ماہم بنگالی کلچر کے خوبصورت پردے کے پیچھے جو انسانی حقیقت موجود تھی اس پر بنگالی قومیت کی اساس قائم نہ تھی۔ اقتصادی اعتبار سے کمزور اور نسلی اعتبار سے گنام اور بے وقار یہ انسانی حقیقت اس ظلم کا شکار تھی جو اقتدار کے عصری تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ اقتدار کا عصری تصور ایک بڑے پیمانے پر کڑا ارض کو علاقہ اثر میں بانٹنے کا تصور ہے۔ اٹھارہویں صدی کی ہفت سالہ جنگ کے بعد مشرق کے مالک بدستور علاقہ ہائے اتر میں تقسیم ہوتے رہے ہیں اور اس وقت بھی ملکوں کی قسمتوں کو زبردست قوتوں کے علاقوں میں بانٹنے کی رسم ختم نہیں ہوئی۔ اسی لحاظ سے عصری تصور، اقتدار کی اجارہ داری کو قائم کرتا ہے اور اس اجارہ داری کو پائیدار اور مستقل رکھنے کا برابر اہتمام کرتا ہے۔ پاکستان بھی ایک محدود پیمانے پر اقتدار کے اس عصری تصور کے آزاد نہ تھا۔ اس لیے اقتدار بعض تسلیم شدہ اصولوں کے باوجود، مغربی پاکستان میں ہلکے

ہو گیا۔ اور مشرقی پاکستان کی اقتدار میں شرکت رک گئی۔ اس کیفیت سے نظریہ اور  
 اقتدار بظاہر مستحکم دکھائی دیے مگر فی الحقیقت ان کے مابین تصادم کے رجحانات پرور  
 پائے گئے اور قیصریہ میں اقتدار کی اجارہ داری کی دہلیز پر نظریے کے آجگینے ٹوٹ گئے !  
 ایک نظریاتی مملکت کے لیے غالباً یہ سوال بے محل نہ ہوگا کہ اقتدار کیا ہے ؟ مگر  
 صداقت یہ ہے کہ پچھلے تیس برسوں کے دوران پاکستان میں اس سوال کو نہ تو پوچھا گیا ہے  
 اور نہ اس پر غور کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ قراردادِ مقاصد میں اقتدار کو  
 قادرِ مطلق کے حوالے کر دینے کے بعد نیابت کے دعویدار افسانوں نے اقتدار کے عصری  
 تصور کو قبول کر لیا۔ اور ایسا کرتے ہوئے اس امر کو بھول گئے کہ اقتدار کے عصری تصور  
 میں نیابت الہی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ اقتدار کا عصری تصور جس فلسفے پر قائم  
 ہے وہ انسان کو کلی حقیقت قرار دیتا ہے۔ اور حکمرانوں کی آنا کو مستحکم کرنے کے لیے  
 طریق کار واضح کرتا ہے۔ اس تصور کو زیادہ قریب سے دیکھتے ہوئے یہ علم بھی ہوتا ہے  
 کہ اقتدار انسانی آنا کی جہتوں سے بڑا ہوتا ہے۔ اسی لیے افسانوں کے درمیان نظریے  
 کی وحدت کی بجائے جہتوں کی کشمکش کو فروغ دیتا ہے۔ ان اجزائے ترکیبی کے ساتھ  
 اقتدار کا عصری تصور مفادات کی پیروی کرتا ہے۔ اپنے دائرہ اثر (علاقہ ہائے اثر  
 کی محدود علاقائی اور انسانی صورت) کو مستحکم کرتا ہے اپنے قیام کو مستقل کرنے کی  
 جدوجہد میں ظلم کو روا رکھتا ہے، اور معاشرتی ناراضیوں کو پیدا کرتا ہے۔ پاکستان  
 میں اقتدار کے عصری تصور نے نیابت الہی کو ترک کر کے مشرقی پاکستان کا سانحہ رونما کیا  
 اور نظریے کو شکوک و شبہات میں مبتلا کر دیا۔ بھارت میں اقتدار کے عصری تصور نے  
 اندرا گاندھی کے لیے مشکلیں پیدا کیں، اور جنوبی ایشیا کی سیاسیات میں اقتدار کا  
 عصری تصور حکمرانوں کے عروج و زوال کی عبرت ناک روداد بن گیا۔  
 غالباً ہر نظریاتی مملکت میں یہ امر تسلیم کیا گیا ہے کہ اقتدار کی اپنے طور پر کوئی

حیثیت نہیں ہے۔ پاکستان میں بھی اس چائی کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مگر اقتدار کو اتنا کے ساتھ ملوث کر کے اقتدار کو حکمرانی کے وسیعے کے طور پر استعمال کرنے سے جو رویہ پیدا ہوتا رہا وہ بارشاپیت کا رویہ تھا۔ جس نے اقتدار کو حکمرانوں کا حق قرار دیا۔ اور یہ حقیقت فراموش کر دی گئی کہ اقتدار نہ تو حق ہے اور نہ پائیدار ہے اور نہ اسے مستقل کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اقتدار محض امانت ہے۔ اقتدار کو امانت کے ساتھ منسوب کرنے کے لیے جس طریق کار اور حکمرانی رویے کی ضرورت تھی وہ دونوں اجزاء اقتدار کے عصری تصور میں ناپید ہیں۔

۶

اقبال کے فکری اور شعری تناظر میں اقتدار کا عصری تصور فرعون اور کچنر کی علامتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ فرعون قدیم انسانی جہتوں کی نشاندہی کرتا ہے اور کچنر جدید مغربی انسانی رویوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ جاوید نامہ میں یہ دونوں صورتیں ٹکڑ ٹکڑ ہیں نمودار ہوتی ہیں اور پرانے دیوتاؤں کی موجودگی سے اپنا مفہوم اخذ کرتی ہیں۔ اقبال کی نظر میں فرعون اور کچنر دونوں منکرانِ غائب و حاضر پرست ہیں۔ حاضر پرستی سے انسانی جہتیں نورانی اور موجود کو مستقل گردانتی ہیں۔ اور جہاں انا کے لیے ہلاکت پیدا کرتی ہیں۔ وہیں اقتدار کی متعدد عصری صورتوں کے ذریعے قوموں اور تہذیبوں کو زندگی اور موت کی کشمکش سے دوچار کرتی ہیں۔ جاوید نامہ کا یہ منظر غور طلب ہے :

(اور رومی نے مجھے کہا اٹھ اور میرا دامن مضبوطی سے تھام اور دیکھ)

”اُس کستان کی طرف اور اس کی بلندیوں کی جانب جو

موتے سے محروم ہیں۔ مگر ریت پوش ہیں۔ چاندی کے انبار و انبار کے

ماند اور ان کے پر سے الماس کی رنگت کے

سمندر میں جن کی گہرائی ان کی سطح سے زیادہ روشن اور

آشکار ہے، جہاں نہ موج اور نہ طوفان حمل انداز ہے  
 اور جس کا مزاج مسلسل سکون ہے  
 یہی مقام ہے جو سرکشوں اور ظالموں کی آماجگاہ ہے جو  
 خائب کے انکار ہی ہیں اور مجردہ حاضر کی  
 پرستش کرتے ہیں۔ ان میں ایک مشرق کا ہے اور دوسرا مغرب کے  
 ملک سے ہے۔ ان کا کام خدا کے بندوں کے ساتھ  
 مذم آرائی ہے۔ ایک کی مغرور گردن مصائب موسیٰ سے لرزی اور  
 ایک کی خدیہ سنگروں  
 مددیش کی تلوار سے تن سے جدا ہوتی، دونوں کا نام  
 فرعون ہے ایک قدآور اور دوسرا کوتاہ قد اور دونوں  
 آغوشِ دہیا میں پیاس کے عذاب سے  
 ہلاک ہوئے اور تلخی مرگ سے آشنا ہو گئے کہ  
 ظالموں اور سرکشوں کی ہلاکت میں  
 نشانِ خداوندی ہے۔۔۔۔۔

اس تہید کے بعد یہ دونوں کردار زمانہ حاضر کے آفت پر ظاہر ہوتے ہیں اور موسیٰ  
 ان کے ضمیر کو آنے والی تہذیبوں کے لیے چاک کرتا ہے۔۔۔  
 "میرے پاؤں پر پاؤں رکھتا آ، اور خوفزدہ نہ ہو اور  
 اپنا ہاتھ میرے ہاتھ کی تحریل میں دے اور خوف سے آنا دہو  
 موسیٰ کی طرح میں سمندر کو شق کرتا ہوں اور  
 تیرے لیے ان کے ضمیر کی خبر لاتا ہوں۔۔۔"



”اور سمندر نے اپنا سینہ ہم پر کھول دیا، یا شاید ہوا تھی جو پانی کی صورت ظاہر ہوتی تھی، اور اس کی وادی کی تھی رنگ اور پوسے محروم گہرائی تھی، اور اس کی تاریکی تہہ در تہہ تھی، رُوم کا بزرگ رہنما سورہ ظلم کے ساتھ آگے اور آگے بڑھتا رہا اور سمندر کی تہہ میں چاند طلوع ہوا اور پہاڑ کے درمیان غریاں اور بیخ سے منجمد اور دم بخود دو انسان نظر آئے جن کا ذہن اُن کا ساتھ چھوڑ چکا تھا اور جو مسلسل حیران تھے۔

انہوں نے ایک نظریہ کو دیکھا اور دوسری بار نظر اپنی جانب کی، اور فرعون پکارا تھا کیسا ظلم ہے؟ درخشنی کا ایسا دریا کیا ہے؟ یہ کونسی صبح ہے؟ یہ نور کیا ہے؟ اور یہ کیسا ظہور ہے؟“

[رُومی نے کہا کہ ہر وہ شے جو یہاں ہے اُس کے سبب ظہور پاتی ہے اور اس نور کا سبب یہ بیضا ہے۔ یہ سن کر فرعون نے کہا.....]

”آہ! میں نے عقل اور دین کے تقدیر کو ہار دیا اور دیکھا

مگر خود کی پہچان نہ کی۔ اُسے

دنیا کے حکمران! میری جانب دیکھو

اسے تباہ کارو! میری جانب دیکھو

افسوس اُن پر جو جس سے اندھے ہو چکے ہیں اور جو

مرقعوں کو لعل و گوہر کی خاطر ٹوٹتے ہیں ایک پیکر ایک فانی جسم

عجائب گھر میں باقی ہے جس کے ہرنشوں پر  
خاندانوں کے افسانہ ہے جو اقتدار اور ملک گیری کا ذکر کرتا ہے  
اور اندھوں کو نظر بخشنا ہے

اقتدار اور ملک گیری کیا ہیں؟ نفاق کو کلاشت کر کے استحکام پانے کے  
طریقے ہیں اور اسی راہ پر اقتدار ڈوب جاتا ہے  
اور استحکام کے طریقے کا راز اندھ نہیں رہتے۔۔۔۔۔

فرعون اقتدار کے عصری تصور کی نشاندہی کرتے ہوئے جس برائی کی طرف اشارہ کرتا ہے  
وہ اقتدار کا برس میں تبدیلی ہونے کا تجربہ ہے۔ یہ تصور اقتدار کے مقاصد کو عقل اور دین کی  
ہستائی میں حاصل نہیں کرتا اس لیے اس کے تمام تر مقاصد انسانی میں ملندہ ہو جاتے ہیں اور ان  
کی انحداد نفسیاتی اور فوری کشاکش اس تصور کی جلیقوں کے تابع کر دیتی ہے۔ اور یہ کیفیت  
اس وقت تک واضح نہیں ہوتی جب تک کہ اقتدار زوال سے دو چار نہیں ہوتا۔ ان کی سخت  
گیری کے باعث یہ زوال مریت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ مگر ایسا زوال انسانی صورت  
حال کے لیے مفید ثابت نہیں ہوتا۔ تاوقتیکہ اس زوال کے ساتھ آنا کر اپنے انحراف کا  
احساس نہ ہوا اور اسے اقتدار کے اس تصور کی پہچان نہ ہو کہ اقتدار محض مانت ہے۔

تاہم اقبال فرعون اور کچنر کو ایک ساتھ ظاہر کرتے ہوئے فرعون کے دینے کو کچنر میں  
نمایاں کرتا ہے۔ کچنر نے سوڈان میں ہندی سوڈانی کی لاش کو قبر سے نکال کر بے حرمت  
کیا تھا۔ اور عالم اسلام میں برطانوی سامراج کو مستحکم کرنے کی اندھا دھند جدوجہد کی تھی۔  
پہلی جنگ عظیم کے دوران کچنر کا بحری جہاز آب دوز کا شکار ہوا اور وہ سمندر کی موجوں  
میں بے نشان ڈوب گیا تھا۔ اقبال کچنر کو یورپی اقوام کے اقتدار کا نمائندہ قرار دیتا ہے۔  
اور اس اقتدار کو وہی مقام فراہم کرتا ہے جیسا کہ عصری تصور سے ظاہر ہوتا ہے۔  
فرعون کے ظاہر ہونے کے بعد ملک زہرہ کے اسی مقام پر کچنر کی آواز سنائی دیتی ہے۔

کچن کرتا ہے :

”اقدام یورپ کی منزل انداز اس کا مقصد بلند ہے نعل و گھر  
کے لیے زمین کی محدود مدعا نہیں ہے اور نہ مرقدوں کو  
کھول دینا اہل یورپ کا مقصد ہے۔ مہر کی تاریخ اور اس کی سرگزشت  
اور فرعون اور موسیٰ کا مقام ان آثارِ قدیم سے روشن ہے  
اور ظاہر ہوتا ہے۔ علم اور حکمت سائنس اور انسانی کا مقصد  
راندوں کو ظاہر کرتا ہے اور انسانی جستجو اور تلاش کے بغیر

بے معنی ہے۔۔۔۔۔“

کچن اقتدار کے عصری تصور کو یورپی تہذیبی مقاصد کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ اعداد گنت  
کہ یورپ اگر آثارِ قدیمہ کو زمانہ کی روشنی دکھاتا ہے تو صرف اس مقصد کے لیے کہ علم و  
حکمت کی ترقی ہو اور قومیں ڈوبے ہوئے زمان و مکان کے چہرے پر لکھی ہوئی تحریر پڑھ سکیں  
اس مدیتے کے پیچھے البتہ ایک سوال کچن ہی کے ضمیر کو بیان کرتا ہے اور جسے کچن ظاہر نہیں  
کرنا چاہتا کہ یورپی اقوام مشرق وسطیٰ میں کیوں موجود ہیں ؟ مہر پر ان کے تسلط کا کیا سبب  
ہو ؟ اور سوڈان میں جنرل گارڈن کی موت کے بعد انتقامی کارروائی کی ضرورت کیوں  
پیش آتی تھی ؟ کیا ان سبب کا مقصد علم و حکمت، سائنس اور انسانی کی ترویج تھی اور  
حکمت افزنگ کی خدمت تھی یا اقتدار کو ان علاقوں میں جائز قرار دینے کی سوچی سمجھی  
کوشش تھی ؟ اقتدار کا عصری تصور ذاتی انا (فرعون) کو تہذیبی انا میں بھی منتقل کرتا  
ہے۔ اور اس طرح اپنے آپ کو پائیدار کرنے کے لیے ظلم کی پالیسی کو نافذ کرنے میں بھی  
کوئی عار محسوس نہیں کرتا۔ کچن کی آواز انداز اس کا جواب جس کر فرعون پوچھتا ہے :

”علم و حکمت نے مرقدوں کو بے پردہ کیا اور ان کے لیے

نیری لحد ظاہر ہوتی مگر ہدی کے مرقد میں کیا تھا کہ

اس کی قیادت پر رہ چوتی ؟

فرعون کا سوال اقتدار کے عصری تصور میں انتقام کے مدیتے کی نشاندہی کرتا ہے۔  
اس اعتبار سے جہاں کہیں اقتدار کا عصری تصور ظاہر ہوا ہے انتقام کے مدیتے بھی اس  
کے ہمراہ ظاہر ہوئے ہیں۔

۷

اس ناسخے میں فرعون اور کچنر کے ساتھ اقتدار نے اور زیادہ سنگین صورت اختیار  
کر لی ہے، انا سہ فاست اور تہذیب کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ انفرادی انا نے  
جماعتی انا کی تشکیل کی ہے اور جماعتی انا نے تہذیبی انا کو مرتب کیا ہے۔ اور اس عمل کو  
جدید پارٹی سسٹم کی ترتیب و تشکیل کا نام دیا گیا ہے۔ اس عمل کے تحت دنیا متعدد  
تکاملوں میں تقسیم ہوئی ہے۔ اور ازم کی ہوا چلنے لگی ہے۔ اور تا آئی کی دنیا کی  
یادداشت کتابوں میں سرگوشی کرتی ہے :

نسیم غلامی وزد مگر زجر تبار و با

کہ بڑے مشک می و ہد ہوا سے مرغزار با

انسان نے فطرت کو مستحضر کر کے فطرت سے اس کی طرح جھین لی ہے اور ماحول  
کی آلودگی کے مسئلے کو پیدا کیا ہے۔ سمندر کے پانیوں میں زہر سرایت کر گیا ہے اور  
فضا میں تابکاری نے ہوائیات آفریں دار دوسری کی افزائش کی ہے۔ تیل اور معدنیات  
اور بڑھتی چوتی آبادی کے لیے رہائش کی ضرورت نے فطرت کے ساتھ انسان کے  
رشتے کو منقطع کر دیا ہے۔ اور انسانی معاشرہ زلزلوں کی زد میں آ گیا ہے۔ ایسی آب و  
جہاں میں انسان فطرت سے جدا ہو کر اپنی فطرت کی نگہبانی سے بھی محروم ہوا ہے۔ اور  
ایک بے آب و گیاہ دنیا ظاہر ہوئی ہے۔ جاوید نامہ اس بے آب و گیاہ دنیا کے  
کرب کی آواز ہے اور آسمان پر رہتے ہوئے آبر اور زمین سے چوڑھتے ہوئے ہنرے

کی آرزو کرتا ہے۔

دنیا کے اس طرح بے آب و گیاہ ہو جانے سے انسان کو آزادی کا تصور کچھ اس طرح دستیاب ہوا ہے جیسے علی بابا کو کھل سم سم کا طلسماتی لفظ دستیاب ہوا تھا۔ لیکن آزادی کے اس تصور سے ذمہ داری کو منہا کر دیا گیا ہے۔ ذمہ داری کے بغیر آزادی سنہ ادا رن، اقدار اور روایت کے لیے آزماتش پیدا کر دی ہے اور پرانے روتوں کے طبلوں پر نئے رویتے ظاہر ہوئے ہیں۔ مغربی یورپ اور امریکہ کی نوجوان نسلیں اس نئے طرز فکر کو اپنا کر اسے دوسری قوموں تک پہنچا رہی ہیں۔ یہ طریق فکر یورپ اور امریکہ میں جن حالات کے تحت پیدا ہوا۔ وہ حالات کہ آزاد ملکوں میں نہیں ہیں مگر آزاد و قومیں بھی اسی طریق فکر سے متاثر ہوتی ہیں اور برابر ہو رہی ہیں۔ اس طرز فکر اور تصور آزادی نے حاضر لمحے کو اہمیت دی ہے اور حاضر لمحے کے لطیف و نشاط کو زندگی کا حاصل قرار دیا ہے۔ اور ماضی اور مستقبل کو حاضر لمحے کی پہچان سے حذف کر دیا ہے۔ اس لیے نہ ماضی باقی رہا ہے اور نہ آنے والے زمانے ہی کا انتشار باقی ہے۔ ماضی جا چکا ہے۔ مستقبل بے یقینی ہے۔ زندگی میری اپنی عمر کا وقفہ ہے۔ اور یہ وقفہ گزرنے کو ہے۔ اور جو گزر جاتا ہے کب واپس آتا ہے۔ اس لیے آزاد اس لذت کی تلاش کریں جو جسم کی مدد سے حاصل ہوتی ہے۔ اس طریق فکر نے جسم کو شناخت کا وسیلہ بنا کر جسم کو حاضر لمحے کا معبود بنا دیا ہے۔ جسم خالق بن چکا ہے اور جسم انسانی جسم کی پرستش سے ایک نیا مذہبی رتہ ظاہر ہوا ہے۔

فطرت اور اس کے مناظر کے تباہ ہو جانے سے جو غلا پیدا ہوا ہے اُسے انسانی جسم نے پُر کیا ہے۔ اور انسانی فطرت نے اُس فطرت کا مقام حاصل کیا ہے جو اٹھارھویں صدی کے دوران اور اس کے بعد انسان کو اپنی جانب بلاتی رہی ہے۔ تاہم اس واقعے نے دور بھان ظاہر کیے ہیں۔ ایک رجحان کے زیر اثر تباہ شدہ فطرت



سے محروم ہو کر انسان اُس فطرت کی تلاش میں نکلا ہے جہاں سیکائی تہذیب کی مستحکم بنیادیں نہیں پہنچ سکی اور جہاں فطرت ابھی اپنی نامحرم صورت میں موجود ہے۔ یہ رجحان ہستی مرد و عورتوں میں دکھائی دیتا ہے۔ انسانی جسم کی پرمش کار جہاں دوسرا ہے۔ اور اس کے تحت جہوں کے اتصال اور وصل سے (دوسرے کے بغیر) انسان نے لذت کو تجربے کا مقام دیا ہے۔ یہ دونوں رجحان باہم ایک دوسرے میں جذب ہو کر آزاد ملکوں کی سرحدیں اور زبان کے کوہساروں میں ظاہر ہوئے ہیں۔ وہ نوآزاد ملکوں کی نسلیں ان سے متاثر ہوئی ہیں۔ ان رجحانات نے حشیش کو وہ اہمیت دی ہے جو کسی زمانے میں محروم لوہان کو حاصل تھی۔ جسم کی پرمش کے لیے حشیش نے کیا کا درجہ حاصل کیا ہے۔

۸

اس طریق فکر کے حامی اس امر کا اظہار کرتے ہیں کہ حشیش آزادی کے تصور کی تکمیل کرتی ہے۔ اور غیریت اور دوئی کو دور کرتی ہے۔ انسان جہوں کے اعتبار سے دوئی کا شکار ہے۔ حشیش انسانی جسموں کی علیحدگی کو جلتوں میں متحد کرتی ہے۔ وہ انسان تمام قیود، روایتوں، پابندیوں، اندیشوں اور جزا و سزا کے تقاضوں سے آزاد ہو کر جلتوں کی دنیا میں اصل اور مکمل آزادی سے ہلکا رہتا ہے۔ فرائیڈ کے نزدیک جلتوں پر حاوی قیود تہذیب کی نشاندہی کرتی تھیں، مگر اس نئے طریق فکر نے تہذیب کو آزادی کی راہ میں رکاوٹ قرار دے کر اُس آزادی کو واجب کیا ہے جو انسانی اور صرف انسانی ہے۔ اس طریق فکر کے مطابق جہاں حشیش سے اصل آزادی حاصل ہوتی ہے وہیں حشیش اور اس زمرے کی دوسری اشیاء نئے اور غیر مانوس آفتی کو ظاہر بھی کرتی ہیں۔ اس ضمن میں کہنے لگتا ہے:

”اس (حشیش) کے زیر اثر انسان اُن مقدس شے سے آشنا ہوتا ہے جسے

اس کی نظر پہلے سے نہیں جانتی۔ مقام و مکاں سے انسان کا رشتہ کٹ جاتا۔

ہے اور ان کا دائرہ کم سے کم رہ جاتا ہے اور وقت باقی نہیں رہتا۔ اس کے  
زیر اثر انسان کی نفسی کام میں اور کسی شے میں دلچسپی نہیں رہتی۔ اور جن باتوں  
سے اسے دکھ ہوتا رہا ہے یا جس امر کی اسے خواہش رہی ہے ان کے  
ساتھ اس کا تعلق ناپید ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔“

حشیش کے زیر اثر انسانی دماغ کی باتو کیمسٹری جس تجربے کو اخذ کرتی ہے اس  
سے ایک نئے انسانی تجربے کی اُمید ممکن ہے جو غیر سائنسی اور اس اعتبار سے داخلی  
اور علمی تجربہ ہے۔ کیونکہ حشیش کے ذریعے ادراک پر بھی ہوتی وصول صاف ہو جاتی ہے  
اور انسانی دماغ لامکان کے ساتھ روشناس ہوتا ہے۔

## ۹

اس طریق فکر کی ہوا ہر پر اعظم میں چل رہی ہے اور اس کے جوہر کے آزاد عملوں  
کی یونیورسٹیوں اور اعلیٰ تعلیم کی درس گاہوں میں برابر محسوس ہو رہے ہیں۔ اور  
ان ذہنوں کو متاثر کر رہے ہیں جن سے تخلیقی امکانات کی اُمید وابستہ کی جاسکتی  
ہے۔ کسی نظریاتی نمکیت کے لیے اس ہر اکا اثر و اثر رس سے کم نہیں تاہم یہ ہوا اس  
نظریاتی نمکیت میں بھی برابر سماں ہے جس کے آسمان تلے نشاۃ ثانیہ رونما ہوئی تھی اور  
اقبال نے آئندہ دور کی نشانیاں بیان کی تھیں۔ اس طریق فکر سے متاثر ایک  
نوجوان اہل علم کا کہنا ہے،

”حشیش کے زیر اثر ایک نیا تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ قاصدے کا تصور باقی  
نہیں رہتا۔ فزے اور سگریز سے بچنے لگتے ہیں۔ اور بلندی اور پستی کا  
احساس ناپید ہو جاتا ہے۔ ایک قدم میں منزلیں قریب آ جاتی ہیں۔ اور

چاند آغوش میں اتر آتا ہے۔ آواز میں سرگوشی بن جاتی ہیں اور شور و خاشاکی  
میں ڈوب جاتا ہے۔ خوشی ایک ٹھوس اور محسوس کیفیت بن کر اترتی  
ہے اور اپنی حفاظت میں لے لیتی ہے۔ ہر شے نموش، میں گم، وہ گم، تو گم  
— سکوت اور سکون کا نیا عالم ظاہر ہوتا ہے اور انسان اس وسعت کو  
پالیتا ہے جس سے وہ صدیوں سے برابر محروم رہا ہے۔

ایک دوسرے موقع پر اسی نوجوان نے مزید کہا :

”میں اپنے پیپی دوست کارل کے ساتھ کاخان میں تھا۔ اور ہم سیف الملوک  
کے کاندے کھڑے تھے۔ میں نے دیکھا ہر لہر میں چاندی بے رہی ہے۔ درخت  
خوشی سے گیت گار ہے ہیں اور برنچوش چٹیاں قدم قدم آگے بڑھ رہی  
ہیں۔ پھر بتا ہوا پانی چاند بن گیا اور درخت پتوں کے ساتھ گم ہو گئے اور برنچوش  
چٹیاں ایک ہمہ گیر سفید رنگ میں بدل گئیں۔ اس وقت میرے کانوں میں  
ایک عجیب غیر مانوس گیت گونجنے لگا، آسمانوں سے اتر رہا گیت .... اور  
میں ادکارل سہو سے میں گر گئے۔۔۔“

اسی جنس میں ایک دوسرے نوجوان کا کہنا تھا :

”میں وقت کے جبر سے تنگ آ چکا ہوں۔ وقت جو ختم نہیں ہوتا۔ جو باقی رہیگا  
اور میں باقی نہ ہوں گا۔ ہر شے وقت کے جبر میں جکڑی ہوئی ہے۔ اور موت بھی  
ایک جبر ہے۔ میں اس جبر سے آزادی چاہتا ہوں۔ پرندوں کی طرح اڑنے کی  
آزادی، ابر کی طرح تیرنے کی آزادی، آزادی آدمی؛ حلیش آزاد دلی  
ہے، آزادی دیتی ہے، آزاد کرتی ہے۔“

ان نوجوانوں کی آواز سے حلیش کی مذمت برآمد ہوتی ہے یا نہیں، یہ امر ضرور واضح  
کہ ان نوجوانوں کے تحت الشعور میں تخلیقی صلاحیت موجود ہے۔ مگر یہ تخلیقی صلاحیت

ہنا ظہور نہیں دیتی اور نہ فکری اور معاشرتی عمل کو جاری کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔  
یہ کیفیت ان جوانوں کے حواس سے بخوبی واضح ہے۔ تاہم اس ضمن میں ایک مختلف نقطہ  
جی قابل غور ہے۔ ایک اور شخص کا کہنا تھا،

”خشیش کا اپنے طور پر کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یہ صرف ذہن کی مدد کرتی ہے  
جس طرح بیساکھیں کمزور انسان کو چھنے میں مدد دیتی ہیں۔ ذہن تھک چکا ہے  
اور تہذیب کے بوجھ سے اس کے رگ و ریشے اور اس کی بائیو کیمسٹری کو  
نڈائل کر دیا ہے۔ خشیش اس تھکے ہارے ذہن کو آرام دیتی ہے اور اسے  
مہلت دیتا کرتی ہے کہ اس کا طبعی فعل دوبارہ ظاہر ہو۔ اور ذہن اپنی قوتوں  
اور صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکے۔۔۔“

میں نے اس شخص سے (جس کا نام ظاہر نہیں کرنا چاہتا) پوچھا کہ کس کا ذہن تھک چکا  
ہے؟ اور یہ کس تہذیب کا بوجھ ہے جس کی طرف وہ اشارہ کر رہا ہے۔ کیا یہ ذہن ان  
قروں کا ہے جنہوں نے امپیریلزم کے خلاف جدوجہد میں کامیابی حاصل کی ہے اور اس  
ان کے ذمے مستقبل کی تعمیر کا کام ہے؟ اور کیا آزادی کی تحریک کو تھکا دینے والے بوجھ  
سے نسبت دی جاسکتی ہے؟ خشیش کا فلسفہ کس تہذیبی ماحول کا فلسفہ ہے؟ اور کیا  
یہ فلسفہ نوآزاد قومیوں قبول کر سکتی ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ خشیش کا فلسفہ نروائی مغرب کا  
فلسفہ ہے۔ کیونکہ پچھلے تیس برسوں کے دوران یورپی تہذیب نے اپنی ذہنی صلاحیتوں  
سے جتنا کام لیا ہے اور اپنے امپیریل عزائم کے لیے انہوں نے جس ذہنی کشاکش کو  
استعمال کیا ہے اس کے نتیجے میں ذہن کی بائیو کیمسٹری کا متاثرہ ناخیر ممکن دکھائی نہیں دیتا۔  
اور اس ذہن کو آرام اور سکون کی جی ضرورت ہے۔ ممکن ہے نسلی اور بائیولوجیکل  
اعتبار سے مغربی ذہن آرام کے اس وقفہ سے گزر کر، نئی نسل میں پھر اپنے قدم پر کھڑا ہو سکے  
مگر کیا ہم اور نوآزاد ملک ان کی طبعی ضرورت کو اپنی قومی اور اقوامی ضرورت قرار دے سکتے

ہیں ؟ اور کیا حلیش کا فلسفہ مستقبل میں ظاہر ہونے والے امکانات کی راہ میں رکاوٹ نہیں  
ہے ؟ اور کیا تو آزاد ملک مستقبل کو پہچانتے ہیں ؟

۱۰

نوا آزاد ملکوں میں جو تصور متعدد وجوہات کی بنا پر بروج ہوا ہے وہ مستقبل کا تصور ہے ۔  
آخرت کے مذہبی تصور کے کمزور پڑتے ہی مستقبل کا تصور اس تاثیر سے محروم ہوا ہے  
جو غیبی تصور کی بدولت اسے حاصل تھا ۔ ہمارے ملک میں بھی اس تصور کی یہی کیفیت  
ہے ۔ حاضر لمحے پر اعتقاد نے معاشرے کو مستقبل سے توڑ دیا ہے ۔ اور منصب و معاشرتی  
مقام ، جائیداد ، منافع اور نمائش زد مال نے حاضر لمحے کو مفاید آرائی کی آماجگاہ میں بدل دیا  
ہے ۔ اور معاشرہ ، فوجی اور فریئر کا ایرینا بن چکا ہے ۔ نوا آزاد ملکوں میں اقتدار بھی اس آماجگاہ  
میں شامل ہوا ہے ۔ اور ایک تشویش ناک تر شا ظاہر ہوا ہے ۔ جہاں ہر قدم پر ماضی و ثبات سے  
حال کے پرزے بکھرتے ہیں اور مستقبل چکرائے ہوئے ذہن کے سامنے ٹوٹا ٹوٹا ہے ۔  
اور بے معنی نظر آتا ہے ۔ اس کے سفید پرندے آسمانوں سے آڑ چکے ہیں ۔ دروں کے  
اندر نئے نئے صنم داخل ہوتے ہیں شہروں کی عبادت گاہوں کی دعوت یا تو اس نئی صورت حال  
کو محفوظ کرنے کی جدوجہد میں مل جاتا ہے یا ان اصنام کو پچاٹنے سے قاصر ہے جو تو مملکت اور  
افراد کی آستینوں میں ہیں ۔ نئی اُبھرتی ہوئی دنیا کے آفتی پر اور نوا آزاد ملکوں کی سرحدوں پر  
ٹھکراتے ہوئے درو تا دوبارہ ظاہر ہوتے ہیں ۔

۱۱

جادید نامہ میں فلک زہرہ کی منزل پر اقبال کی آواز قابل غور ہے :

” مجھے اپنے مقام کو کچھ خبر نہیں ہے ، اتنا جانتا ہوں کہ

دوستوں سے جدا ہوں ، اسب و سپاہ کے بغیر ایک جنگ

میرے اندر ہے اور وہی اسے پہچاں سکتا ہے جو میری نگاہ سے دیکھتا ہے



کفر اور دین کی رندم آرائی سے ہر کوئی بے خبر ہے اور یہیں  
 ایک دُشمنیوں، زمین العابدین کی طرح،  
 مقامِ دریاہ سے کوئی آگاہ نہیں ہے اور میری آواز کے سرا  
 کوئی ایسا چراغ نہیں ہے جو راہ دکھائے  
 نو عمر جوان اور عمر رسیدہ غرقِ دریا ہیں اور صرت ایک کز در  
 اندہ ناتواں مرد ساحل تک پہنچا ہے۔  
 میں نے خیمہ کا پردہ داکیا ہے اور وصل سے خائف ہوں اور  
 فراق میں تالک کن ہوں، اگر وصل شوق کا غاتمہ ہے تو  
 وصل سے خبردار رہو!  
 مسافر راہ کی تلاش کم کرتا ہے اگر آدمِ اُس کی خواہش ہے،  
 مگر مرادِ ذوقِ نظر کے لیے نئی دنیا  
 کا طلب گار ہے۔۔۔  
 (مندی نے میرے دل کی کیفیت دیکھ لی اور مجھ سے کہا:)  
 ”کیا تم نئی دنیا کے طلب گار ہو؟ تمہارے سامنے ہے  
 ہم سوا دوسرہ ہیں،  
 یہ دنیا بھی خاک و آب کی دنیا ہے، ایک حرم ہے جو  
 خلافتِ مشکِ قاسم میں ہے، پردہ سوزِ نگاہ کے مانند اس کے  
 بادلوں اور دھند لکوں سے گزرا در پہاڑ نے خداؤں کو دیکھا!  
 میں ایک ایک سے آشنا ہوں، بیل، مردخ، بیوقوفِ نسر اور  
 نسر اور رمِ خون، لات و منات اور عسر و نسر  
 ان میں ہر ایک اپنے قیام کی دلیل ہے اور ابلا، ہم سے محروم

اس قدر میں اپنا ثبوت

خود سچے.....؟

اقبال اس مقام پر مجلس خدایان ارقام قدیم کا ذکر کرتا ہے اور نمکف دیوتاؤں کے اشارتاً تذکرے کے بعد مردوخ کی رضا سے روشنی تاریکی پر غالب آتی ہے۔ مجلس خدایان ارقام قدیم میں مردوخ کھتا ہے:

”انسان نے خدا کو چھوڑ دیا ہے، اور

کلیسا اور حرم سے گریہ زاری کرتے ہوئے رخصت ہوا ہے

اور اک اور فکر کے لیے اس نے

گزرے ہوئے زمانے اور حقد رفتہ کی تلاش کی ہے اور

آئینہ کس سے لذت طلب کرتا ہے اور اس سچی کا ذکر کرتا ہے

جو ہمارے وجود سے ظاہر ہوتی ہے،

زمانے نے ایک نئے دور کا چہرہ بدل لیا ہے اور ایک

مراختی ہوا زمین کے چار گوشوں میں

چل رہی ہے.....؟

مردوخ کی آواز سن کر اور نئے زمانے کے آجائے کی خبر سن کر کائنات کا دیوتا ایل خدشی

سے دیوانہ ہو جاتا ہے اور دیوتاؤں کے سامنے ایک نئے ماذ کہہ دیتا ہے:

”افسانے آسمان کے نیلے غلاف کو لپیٹ دیا ہے اور فضا میں

اُسے کوئی خدا دکھائی نہیں دیا، افسانہ کا دل انکار کے سرا اور

کیا ہے، تند موجوں کی طرح بہرتی اور دم توڑتی موجوں کے مانند

اُس کا دل محسوس سے قرار پاتا ہے اور شاید کہ حمد رفتہ  
آجائے! مشرق شناس انرنگی سلامت رہے کہ اُس نے ہمیں  
ہمارے مرقدون سے آزاد کیا ہے۔  
خدا یا بن کمن! ہمارا زمانہ آگیا ہے۔

”وعدت کا اثر ٹوٹ چکا ہے اور آں ابراہیمؑ  
ذوق الست سے بے خبر ہے اس کی مجلس پارہ پارہ  
اور اس کا جام ریزہ ریزہ ہے جس میں جبریل کی لائی ہوئی شے کا  
خار تھا، آزاد انسان حدود کی گرفت میں ہے اور  
وطن وطن کی ٹنگار میں ہے اور اپنے خدا سے ڈر رہا ہے۔  
اُس کے سر و لہر میں پہلا سا شکوہ باقی نہیں اور حرم کے بزرگ نے  
حسنم پرستوں کا ڈنکار باندھ دیا ہے  
خدا یا بن کمن! ہمارا زمانہ آگیا ہے۔“

”خوشی کے دن ایک بار چہرؤنیا میں ٹوٹ آئے ہیں اور  
دین ملک اور نسب کے سائے ہزیمت کھا چکا ہے، اب  
چراغ مصطفیٰ سے کوئی خوف نہیں کہ ہزاروں بولہب سے بجھا ہے ہیں  
لا الہ کی صدا ضرور ہے مگر چہرے میں باقی نہیں ہے۔  
لب پر کیسے آسکتی ہے؟ یورپ کی جادوگر می نے  
ہر من کو زندہ کیا ہے اور وہ من جو خدا سے منسوب تھا  
نزد چہرا اور تائیر کی شب سے ہراساں ہے  
خدا یا بن کمن! ہمارا زمانہ آگیا ہے۔“

”اُس کی گردن دین کی گروہ سے آزاد ہو کہ ہمارا بندہ  
 آزادی پائے، نماز کی پابندی اُس پر گراں ہے اس لیے  
 بے سجدہ کی ایک نماز کافی ہے، جذبات نفوس سے خوشی پائے ہیں اور  
 ایسی نماز میں کیا لذت ہے جس میں سرور نہ ہو اور  
 اُس خدا سے جو عالم غیب میں ہے وہ جسم بہتر ہے جو  
 موجود میں ظاہر ہو۔۔۔

خدا یان کہن! ہمارا زمانہ آگیا ہے!  
 فلک زہرہ کے دیوتا اس زمانے کی دہلیز پر آچکے ہیں.....“

انسان نے اس زمانے میں اپنی تمام تر توانائیاں، محبتوں، نفرتوں اور قوتوں کے ساتھ  
 زمین کو ایک نیا محل وقوع دیا ہے۔ اور زمین اپنی ذہنی، قلبی اور فکری دشواریوں کے  
 باوجود کائنات کے وسیع نظام کا جزو بن رہی ہے۔ یہ عمل اُس جاہدِ علمی تناظر سے مختلف  
 ہے جو کرة ارض کو نظام شمسی کا حصہ قرار دیتا ہے۔ زمین نے خلا کے ساتھ اور چاند  
 کے ساتھ ایک نیا تعلق اور نیا رشتہ قائم کیا ہے، یہ رشتہ اور تعلق نہ یا خدائی اور  
 تکنیکی کم اور فکری اور ذہنی نہ یا وہ ہے۔ انسان اپنے افکار کے ساتھ اس مادہ میں  
 پہنچ گیا ہے اور اس سے آشنا ہوا ہے جو کئی صدیوں سے غیر موجود اور نامعلوم تھا۔ زمین  
 کے ساحلوں پر شہر کے ریکھنے سے انسان کا عظیم ترین عکس دکھائی دیتا ہے جو خدا کی دستوں  
 پر محیط نظر آتا ہے۔ انسان نے اپنے ذہن کو کائنات کا حاکم بنا دیا ہے اور گلیڈ کے سفر نامے  
 کی زبان میں انسان بالشتیوں کے جزییرے میں داخل ہو کر خرد کو دیرِ قامت سمجھ رہا ہے۔  
 مگر اس انسان کے پس منظر میں وہ ساری جہنمات برابر موجود ہیں جن کا قبس انہیں ذکر کیا جا

چکا ہے۔ انسان کے اپنے لوہ میں اس کی شکست کے عناصر بدستور موجود ہیں جن کا قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے۔ انسان کے اپنے لوہ میں اس کی شکست کے عناصر بدستور موجود نہیں۔ تاہم خلا کے ساتھ نئے رشتے نئے اسے ایک نئے احساس سے دوچار کیا ہے۔ زمین کے حوالے سے انسان نے اپنی قیامت کو نیا رتبہ اور نیا مقام دیا ہے۔ مگر خلا میں انسان کی نگاہ جس وسعت سے ایک تجربے کی صورت میں آشنا ہوتی ہے۔ وہ تجربہ کئی اعتبار سے نیا ہے۔ زمین کو ناپنے کا پیمانہ خلا کے دوسری طرف اور چاند کی سرزمین پر اپنی حقیقت کھو چکا ہے اور اُس مقام نظر سے جو انسان کو اس کی نئی منزل پر دستیاب ہوا ہے اُس کے سامنے ایک بے پناہ عالم ظاہر ہوا ہے جس کی منزلیں پیائش کے اصولوں کو رد کرتی ہیں۔ ہزاروں برس کے سفر کے بعد اور زمین پر بے اندازہ دکھ برداشت کرنے کے بعد انسان نے خوشی کا ترانہ میکھا اور سائنس کی ہر اہی میں اپنا عظیم قدر یافت کیا مگر اُس نئے تناظر نے جو اُسے چاند پر حسبِ مہل ہوا ہے یا جو تناظرِ زمہ یا مریخ پر ابھی حاصل ہوں گے انسان کو سوچنے پر مجبور کیا ہے کہ وہ کیا ہے؟ انسان بیک وقت عظیم اور کم مایہ ہے۔ اور یہ احساس اُس تناظر میں دستیاب ہوا ہے، جہاں وہ زمین کے اعتبار سے عظیم اور وسعتوں کے اعتبار سے کم مایہ اور بے حد معمولی ہے۔ یہ احساس جہاں ایک طرف علم اور تکنیک کی کامیابی کو ظاہر کرتا ہے وہیں دوسری طرف اُس عظیم حیرت اور استعجاب کو نمایاں کرتا ہے جو کائنات کی وسعتوں سے پیدا ہوتا ہے۔ انسان کیا ہے؟ کائنات کیا ہے؟ اور اس کی وسعت کیا، کیوں اور کس لیے ہے؟ یہ سوالی خواہ پوچھے جائیں خواہ ان کو نظر انداز کیا جائے مگر انسان کی نئی صورتِ محل میں ان سوالوں کا پرچہا جانا بے حد ضروری ہے۔ انسان نے زمین پر نظرت کو مستحکم کر کے اور بعض اوقات تباہ کر کے حیرت اور استعجاب کو انسانی تجربے سے بے دخل کر دیا ہے۔ مگر کائنات کی نئی دریافت نے انسان کو بچانے کے لیے حیرت اور استعجاب کے نئے مناظر



فراہم کیے ہیں۔ کیا انسان اپنی نئی صورت حال میں اپنی پہچان کر سکا؟ اور اُس صداقت کی طرف واپس آئے گا جسے جسم اور ذہن کی دوئی نے روک دیا تھا۔

زمانے کے اس بدلتے ہوئے منظر اور پس منظر میں اقبال کی آواز انسان کا ساتھ دیتی ہے اور انسان کو اس صداقت کی طرف بلاتی ہے جس کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا۔ اور نہ اس کے بطن سے پیدا ہوتی ہوئی اولاد میں خوشی اور اطمینان سے آشنا ہو سکتی ہیں۔ زرد و مال پر قائم تہذیب اور اندر سے ٹمکتے شخصیت کے لیے اقبال کی آواز زندگی کی جانب بلاتی ہوئی آواز ہے۔ زندگی جو انسان کو ہلاکت سے بچاتی ہے اور تہذیبوں کو آثارِ قدیمہ بننے سے محفوظ رکھتی ہے:

آسے سارباں! مرے دوست شرب میں ہیں اور میں  
 بچد میں اُن سے پیدا ہوں، صحرانگیت اُدھنی آواز میں کہہ اور  
 ناقہ و جد میں آئے، بادل برس چکے ہیں اور سبزہ زمین سے  
 آگ رہا ہے اور شاید اسی لیے ناقہ کے قدم سُست۔ فنا نہیں  
 میرا دل فراق سے سراپا دروہے

مجھے اُس راہ پر لے جا جہاں زمین سبزے کے بغیر ہے، مگر  
 ناقہ سبزے کی خوشبو میں مصست ہے اور میں دوست کی یاد میں  
 محو ہوں، ناقہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اپنے دوست کے ہاتھ میں  
 نہیں ہوں.....

# ڈاکٹر وزیر آغا کی دو معرکتہ آلا راتصانیف

## ● اردو شاعری کا مزاج

”یہ خیال انجیز کتاب حقیقتاً ایک مفید عطا کی حیثیت رکھتی ہے اور شاید اپنی نوعیت کا مفید کارنامہ ہے۔“ — ڈاکٹر سید عبد اللہ  
 ”اس سے بہتر کتاب پاکستان کی حیات نو میں شاید ہی لکھی گئی ہو“  
 — عبد الرحمان چغتائی  
 ”یہ کتاب اردو کے تنقیدی ادب میں ایک نئے افق کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔“ — مجید امجد،

نیا ترمیم شدہ ایڈیشن — آفٹ طباعت

## ● اردو ادب میں طنز و مزاح

”فاضل مصنف نے مزاح کی تقدیر و تحسین اور ان مقامات کا ایک نیا باب کھولا ہے۔“ — سید عابد علی عابد  
 ”طنز و مزاح پر یہ کام بالکل نیا اور اچھوتا ہے اور اس میں ایک انفرادی شان ہے۔“ — ڈاکٹر عبادت بریلوی  
 نیا ایڈیشن — آفٹ طباعت

مکتبہ عالیہ لاہور

# منتخب کتابیں

## میرت و سوانح

حبیب خدا  
محمد الرسول اللہ  
صحابہ کرام  
شہباز قسطنطنیہ  
سکینۃ الاولیاء  
الفاروق  
تذکرہ  
میرت گنج بخش

مولانا اشرف علی تھانی  
محمد امین زیدی  
نورالاسلام زبیری  
معراج نیر  
دارا شکوہ  
شبلی نعمانی  
ابوالکلام آزاد  
مخدوم جیلانی

## شاعری

گفتگو  
چمنزار  
آواز کا سفر  
نذرستان  
نقش آب  
ادب و تنقید  
اردو کی کہانی  
تنقیدی دبستان  
اردو شاعری کا مزاج  
اقبال منفرد

قتیل شفا  
ایوب رومانی  
جان نثار اختر  
تاب الم  
ڈاکٹر سہیل بخاری  
سلیم اختر  
ڈاکٹر وزیر آغا  
سید معراج نیر

مکتبہ عالیہ — لاہور



# اقبالیات : دو اہم کتابیں

## نظریات اقبال

علامہ اقبالؒ کے فکری اجتہاد کا موضوع دار انتخاب تمام اہم موضوعات پر ان کے اپنے الفاظ میں ان کی رائے یہ انتخاب علامہ کے تمام سرمایہ نشر و شعر کو سامنے رکھ کر بڑی دقت نظر سے کیا گیا ہے۔ جو اقبال شناسوں اور اقبالیات کے طالب علموں کے لئے یکساں مفید ہے۔ - - - - -  
مؤلف: کلیم نشتر

## اقبالؒ کے ملی افکار

علامہ اقبالؒ کے نشری سرمایہ سے ان مقالات کا مجموعہ اور مضامین کا انتخاب جو مستقل قومی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس مجموعے سے اقبالؒ کے سیاسی فکر و فہم کے خد و خال اُبھاگر ہوئے ہیں اور وہ کاوش اُبھر کر سامنے آئی ہے جو اقبالؒ نے فکر و عمل کے عارف پر قوم کی رہنمائی کیلئے انجام دی۔ - - - - -  
مؤلف: محمود مہتمم

مکتبہ عالیہ

ایکسپریس روڈ، لاہور

# اقبال کے فکر و نظر اور تعلیمات پر نتی اور معیاری کبستان

پروفیسر عزیز احمد  
آس سید  
ڈاکٹر طاہرہ بیگم  
ڈاکٹر وحید شریف  
ڈاکٹر غلام عمر  
ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا  
ڈاکٹر بسیم کاظمی

ڈاکٹر سہیل بخاری  
سلیم اختر  
انور سید  
ڈاکٹر نعیم حسین ذوالفقار  
جیلانی کامران  
عجل بادشاہ  
طاہرہ تونسوی  
ملک حسن اختر  
طاہرہ تونسوی  
ناصرہ شیدی  
معراج نیت  
محمد عظیم نشتر  
محمد عظیم  
فرزاد یاسین  
محمود عامر  
فرزاد یاسین  
ممتاز رضا سیال

اقبال اور پاکستانی ادب  
اقبال اور ان کا فلسفہ  
اقبال — احوال و افکار  
اقبال اور پاکستانی قومیت  
اقبال کا انسان کامل  
اقبال کا ادبی مقام  
اقبال اور نئی قومی شناخت  
اقبال — تصور قومیت اور پاکستان  
اقبال — مجید و معصوم  
اقبال کا نفسیاتی مطالعہ  
اقبال کے کلاسیکی فنون  
اکبر اور اقبال  
اقبال اور ہمدردی  
ایمان حجاز (منظوم اردو ترجمہ)  
حیات اقبال  
دارالعارف اقبال  
اقبال اور سید سلیمان ندوی  
یاد شاعر مشرق  
اقبال — منصف  
نظریات اقبال  
اقبال کے نئی افکار  
اقبال کا بچپن  
اقبال کی کہانیاں  
اقبال کی باتیں  
اقبال شناسی

مکتبہ عالیہ — ایک — روڈ (انارکلی) — لاہور